

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/113126>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

Ria van den Brandt

Godsontvankelijkheid en 'fornuftikeit'

de Eckhartpreken uit de
Paradisus anime intelligentis

Ingenium Publishers
Nijmegen 1993

GODSONTVANKELIJKHEID EN 'FORNUFTIKEIT'

GODSONTVANKELIJKHEID EN 'FORNUFTIKEIT'

DE ECKHARTPREKEN UIT DE *PARADISUS ANIME INTELLIGENTIS*

een wetenschappelijke proeve
op het gebied van de Wijsbegeerte

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor aan de
Katholieke Universiteit te Nijmegen, volgens besluit
van het College van Decanen in het openbaar te
verdedigen op donderdag 4 maart 1993 des
namiddags te 1.30 uur precies

door

Maria Joanna Adriana van den Brandt

geboren 8 april 1960 te Essen, België

**Ingenium Publishers
Nijmegen 1993**

Promotor: Prof. Dr. H.A.G. Braakhuis

ISBN 90-70419-33-5

© 1993 Ingenium Publishers, P.O. Box 1342, 6501 BH Nijmegen, The Netherlands.

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotocopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

*also muiz di sele sterbin,
sal si inphenclich werdin
einis anderin wesines*

Eckhart, Paradisuspreek 55

INHOUDSOPGAVE

VOORWOORD	XI
HOOFDSTUK I. INLEIDING.....	1
1. Het Eckhartbeeld	1
2. Meister Eckhart: 'recht in de leer'	3
3. Eckhart: leven en werk.....	5
4. Opmerkingen over Eckhart en antieke/middeleeuwse denktradities	11
5. Opzet van de studie.....	17
HOOFDSTUK II. OVER DE <i>PARADISUS ANIME INTELLIGENTIS</i>	21
1. Inleidend.....	21
2. Een eerbetoon	25
3. Erfurt of Keulen.....	25
4. Doel van de <i>Paradisus</i> en datering.....	27
5. De 'andere' auteurs van de <i>Paradisus</i> : Eckhartadepten, uitleggers van Thomas, dominicaanse elite?	29
6. De <i>Paradisus</i> preken volgens Seppänen: scholastiek versus mystiek.....	31
7. Een misleidend model.....	33
8. Eenheid en verscheidenheid.....	34
9. Eckhartiaanse elementen bij de andere <i>Paradisus</i> auteurs.....	36
10. De Eckhartpreken uit de <i>Paradisus</i> : ontstaansperiode.....	42
HOOFDSTUK III. ECKHARTS MENSBEELD.....	45
1. Inleidend.....	45
2. De ziel als geestelijke substantie.....	46
3. De ware mens is de <i>man in der sele</i>	49
4. De mens: tussen louterheid en duisterheid.....	50
5. De loutering: het vrij-worden van zonden	51
6. Intermezzo: Het paulinisch mensbeeld in <i>Von dem edlen menschen</i>	53
7. De mens: het uitverkoren creatuur.....	57
8. De term <i>creatuur</i>	59

9. God en creatuur. Verschillende uitdrukkingswijzen.....	59
10. Creatuur als duisternis en niets.....	64
11. De mens heeft niet genoeg aan het creatuurlijke.....	66
12. Waarheid in het creatuur mens.....	67
13. De ziel tussen waar en onwaar, tussen tijd en eeuwigheid.....	67
14. Hoe de menselijke ziel zich tot de zintuiglijk waarneembare wereld moet verhouden	69
15. De eigenlijke mens.....	70
 HOOFDSTUK IV. GODSONTVANKELIJKHEID EN 'FORNUFTIKEIT'	73
1. Inleidend.....	73
2. De goddelijke geboorte in de ziel: de geboorte van het Woord of de Zoon in de ziel	75
3. De Godskennis in een kentheoretisch kader	78
4. Van drieërlei kennis	79
5. Het menselijk kennen: een dubbele gerichtheid.....	84
6. De man-vrouw-metafoor en de fornuftikeit.....	88
6.1. Het naar God toegewende: de <i>man</i>	88
6.2. Het van God afgewende: de <i>vrouw</i> en de <i>weduwe</i>	94
6.2.1. De <i>vrouw</i> en haar <i>vijf mannen</i>	95
6.2.2. De <i>weduwe</i>	95
6.3. De andere <i>weduwe</i>	96
6.4. Metafoorverschuiving	97
7. De Godsontvankelijke fornuftikeit in Paradisuspreek 4	97
7.1. Tussen 'gedachte woorden' en het 'eeuwige Woord'	99
8. De inwendige kenwijze en het Woord.....	100
8.1. Preek 33 en het binnen blijvende Woord.....	101
8.2. Preek 20 en de voorwaarde om het Woord te horen.....	102
8.3. Preek 60: het Woord is slechts toegankelijk door genade.....	103
8.4. Tussen 'gedachte woorden' en het 'eeuwige Woord': tussen veelheid en eenheid.....	105
8.5. De ziel moet <i>binnen zijn</i> om het Woord te horen.....	106
9. De dynamiek van de fornuftikeit.....	107
10. Intermezzo: de onrust van de inwaartswerkende fornuftikeit.....	110
11. Fornuftikeit en fornuftikeit.....	111
12. Dat men <i>binnen</i> zoekt en niet <i>buiten</i> : <i>liden</i> en <i>wirkin</i>	112
12.1. <i>Liden</i> en <i>wirkin</i> : passiviteit en activiteit in preek 42.....	114
13. Intermezzo: werkende, <i>lidende</i> en mogelijke fornuftikeit.....	116
14. Een contrast.....	117

15. Fornuftikeit en de prioriteitskwestie.....	119
15.1. Een dubbele waardering: de beste en de allerbeste visie.....	120
16. Intermezzo: enige opmerkingen over genade.....	123
17. Fornuftikeit en genade.....	125
18. Variëteit.....	127

HOOFDSTUK V. GODSONTVANKELIJKHEID: WEG UIT HET 'LAND VAN

ONGELIJKHEID'.....	129
1. Inleidend.....	129
2. De caesuur.....	130
3. Het land van ongelijkheid.....	131
4. Maat en onmetelijkheid.....	132
4.1. De ziel kan niet op eigen kracht boven zichzelf uitkomen.....	132
4.2. De verheffing.....	134
4.3. Omhulde tegenwoordigheid.....	136
4.4. Omhulde tegenwoordigheid en Godsontvankelijkheid van Maria Magdalena.....	137
5. De verheffing van de ziel boven zichzelf: door liefde.....	138
5.1. Cherubijn en Seraphijn.....	138
5.2. De kracht van de liefde.....	140
5.3. De kracht van de liefde: verheffing en eenwording.....	141
5.4. De werking van de Heilige Geest.....	142
5.5. De Heilige Geest en de bereidheid van de wil.....	145
6. De drie-ene God en de drie-ene ziel.....	146
6.1. Preek 34: keer de hoogste drie krachten naar God toe!.....	147
6.2. Preek 49: Godvormig door genade.....	149
7. De voorwaarden van Godsontvankelijkheid in de preken 34 en 49.....	151
7.1. Elizabeth uit Paradisuspreek 34.....	151
7.2. Het stadiamodel van overwinningen uit preek 49.....	152
8. Sterven: overwinnen, louteren, reinigen.....	153
8.1. Sterven.....	153
8.2. Louteren en reinigen.....	155
9. Het hart van de ziel.....	158
9.1. Intermezzo.....	159
9.2. Het ontvankelijke hart.....	161
10. De deemoedige of ootmoedige mens.....	164
10.1. Deemoedigheid, armoede, edelheid.....	164
10.2. Ootmoedigheid.....	166

Inhoudsopgave

11. De weg uit 'het land van ongelijkheid'	168
11.1. Ontvankelijk door eenvoudigheid	168
11.2. In God goddelijk door genade	170
11.3. Heilswegen: niet aan één wijze gebonden	172
12. Variëteit	172
HOOFDSTUK VI. ENIGE OPMERKINGEN OVER DE ONTSTAANSPERIODE	
VAN DE ECKHARTPREKEN UIT DE 'PARADISUS'	175
1. Inleidend	175
2. Preek 15 uit de <i>Paradisus</i> : een voorbeeld van een vroege preek (1294)	176
2.1. Preek 15 en de <i>Sermo Paschalis</i> van 1294	176
2.2. Was Eckhart <i>lector sententiarum</i> toen hij preek 15 voordroeg?	178
3. Preek 55 uit de <i>Paradisus</i> : een late preek	179
3.1. Overeenkomsten van preek 55 met het <i>Liber Benedictus</i> wat betreft termen, uitdrukkingen en gebruik van bijbelcitaten	180
4. Vragen, suggesties	182
HOOFDSTUK VII. SLOTWOORD	187
BIBLIOGRAFIE	191
INDEX VAN NAMEN EN PLAATSEN	199
ZUSAMMENFASSUNG	203
CURRICULUM VITAE	211

VOORWOORD

In deze studie staan de Eckhartpreken uit de veertiende-eeuwse Middelhoogduitse prekenverzameling *Paradisus anime intelligentis* centraal. Onderzocht worden de verschillende door Eckhart gehanteerde modellen van Godsontvankelijkheid en de rol die het menselijk kennen, de 'fornuftikeit', daarbij speelt.

Een deel van het onderzoek gebeurde aan de École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Parijs, en aan het Sonderforschungsbereich 226 'Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter', Würzburg-Eichstätt. Het verblijf aan deze instituten was voor mij een onmisbare inspiratiebron.

INLEIDING

1. Het Eckhartbeeld

Het Eckhartbeeld is door de eeuwen heen aan extreme schommelingen onderhevig geweest, afhankelijk van tijdsgeest en beschikbare teksten¹. De ontwikkeling van een meer uitgebalanceerd Eckhartbeeld is met name te danken aan de kritische editie van Eckharts werken, begonnen te Stuttgart in 1936². Maar ook tekstuitgaven en studies in de periode daarvoor, met name vanaf F. Pfeiffers uitgave van de *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts* in 1857³, hebben bijgedragen tot een subtieler Eckhartbeeld. We hoeven bijvoorbeeld alleen maar te denken aan W. Preger (1881)⁴ en Ph. Strauch (1919)⁵.

Wat betreft de kritische editie van de Duitse preken en traktaten, de *Deutsche Werke* gestart onder leiding van J. Quint, is veel werk verricht. De eerste drie banden bevatten zesentachtig preken, de vijfde band bevat traktaten⁶. De laatste band met preken is in voorbereiding onder leiding van G. Steer en zal één dezer dagen verschijnen.

Het Eckhartbeeld dat we op basis van de eerste drie banden van de *Deutsche Werke* kunnen vormen, is echter niet geheel onproblematisch. Bij de pre-

-
- 1 Zie I. Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 3), Leiden 1967.
 - 2 Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936vv (DW en LW).
 - 3 F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. 2: *Meister Eckhart*, Neudruck der Ausgabe 1857, Aalen 1962.
 - 4 W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, II. Theil: *Aeltere und neuere Mystik in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts*. Heinrich Suso, Leipzig 1881.
 - 5 Zie de Paradisuseditie van Ph. Strauch: *Paradisus anime intelligentis* (*Paradis der fornuftigen sele*), aus der Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 479, nach E. Sievers' Abschrift, herausgegeben von Philip Strauch, Berlin 1919 (PAI). Zie hoofdstuk II, § 1.
 - 6 *Die deutschen Werke*, herausgegeben und übersetzt von J. Quint: DW I: *Meister Eckharts Predigten* (1-24), Stuttgart 1958; DW II: *Meister Eckharts Predigten* (25-59), Stuttgart 1971, 1988 (2e druk); DW III: *Meister Eckharts Predigten* (60-86), Stuttgart 1976; DW V: *Meister Eckharts Traktate*. - Liber "Benedictus": I. *Daz buoch der götlichen troestunge*. II. *Von dem edeln menschen*; - *Die rede der underscheidung*; *Von abegescheidenheit*, Stuttgart 1963, 1987 (2e druk). Voortaan aangegeven met DW I, II, III, en V.

ken 1 tot en met 16b van de kritische editie, die als het meest zeker afkomstig van Eckhart worden gepresenteerd, is het bewijs van authenticiteit van elke preek de overeenstemming van preekpassages met het *Rechtfertigungsschrift*⁷ De authenticiteit van de preken is dus afgeleid uit het *Rechtfertigungsschrift*⁸. In dit document vinden we twee lijsten met tegen Eckhart gerichte aanklachten die door tijdgenoten kettters werden geacht. Deze lijsten zijn zeer waarschijnlijk gebaseerd op het latere werk van Eckhart⁹. Dit betekent dat we bij deze stellingen niet alleen te maken hebben met het beeld dat de aanklagers van Eckhart hadden, maar ook met de Eckhart uit de latere Straatsburgse en Keulse periode. Met andere woorden: de preken 1 tot en met 16b uit de eerste band van de *Deutsche Werke* weerspiegelen een heel specifiek Eckhartbeeld: de - van ketterij verdachte - Meister Eckhart. Een terecht beeld?

Een blik in de Eckhartpreken uit de Middelhoogduitse verzameling *Paradisus anime intelligentis* geeft een ander Eckhartbeeld¹⁰. De 31 preken

7 Vgl. A. Daniels (ed.), *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*, mit einem Geleitwort von C. Baeumker, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 23/5), Münster i. W. 1923, vgl. G. Théry, "Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le ms. 33b de la bibliothèque de Soest", in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 1, 1926, 129-268. Vgl. L. Sturlese (ed.), *LW V, Acta Echartiana. Secunda pars. Processus contra mag. Echartum*, hrsg. und kommentiert von L. Sturlese, 195-240. Vgl. L. Sturlese, "Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts", in *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, hrsg. von A. Zimmermann, (Miscellanea Mediaevalia 20), Berlin/New York 1989, 192-211. Volgens L. Sturlese (198) is het *Rechtfertigungsschrift* geen procesprotocol. Volgens hem heeft het materiaal weliswaar te maken met het verhoor van 26 september 1326, maar het geschrift zelf moet beschouwd worden als een literair produkt van Keulse Eckhartisten.

8 Vgl. J. Quint, DW I, XIX. "Die relativ sicherste Bezeugung innerhalb des Umkreises der deutschen Werke des Meisters ist fraglos diejenige durch die sog. Rechtfertigungsschrift des Jahres 1326, ()". Voor de zesentachtig reeds uitgegeven preken zijn 'afsteigende Echtheitskriteria' (Ruh) gebruikt. Quint stond voor de moeilijke opgave om ongeveer 150 - aan Eckhart toegeschreven - preken te identificeren. K. Ruh zegt hierover ("Meister Eckhart", *Verfasserslexikon* (2e editie), Band 2, Berlin/New York 1980, 331): "Von der Masse der ca. 150 Predigten, die für E. in Anspruch genommen werden, durften zumindest Zweidrittel die Echtheitsprobe bestehen, die noch nicht abgeschlossene Ausgabe Quints zählt bereits 86. Als Hauptkriterien haben zu gelten: Bezeugung durch die 'Rechtfertigungsschrift', Übereinstimmung mit Predigten des 'Opus sermonum' und Rückverweise sowie beachtliche Textparallelen mit als echt erwiesenen Predigten. Nach diesen (absteigenden) Echtheitskriterien hat Quint die Ausgabe der dt. Predigten angelegt."

9 Zo zijn bijvoorbeeld 15 stellingen afkomstig uit het late *Liber Benedictus* en is *Die rede der unterscheidung* (1298) buiten beeld gebleven.

10 Vgl. Ph. Strauch, *Paradisus anime intelligentis* (*Paradis der fornuftigen sele*) (PAI). Zie hoofdstuk II, § 1.

van Eckhart die door de toenmalige verzamelaar(s) uitgezocht zijn, hebben een gevarieerd karakter. Slechts twee preken uit de *Paradisus anime intelligentis* behoren tot de preken 1 tot en met 16b uit de *Deutsche Werke*¹¹. In de eerste drie banden van de *Deutsche Werke*, die 85 preken bevatten, zijn slechts 18 preken uit de *Paradisus* opgenomen¹², de overige 13 preken zullen verschijnen in de vierde band van de *Deutsche Werke*¹³.

Nergens in de *Paradisus* vinden we Meister Eckhart als de Meister die spreekt over een ongeschapen en onschepbare kracht in de ziel, een aan Eckhart toegeschreven, van ketterij verdachte, gedachte die in de eerste preken van *Deutsche Werke* twee maal terugkomt¹⁴. Hebben we dus in de *Paradisus* te maken met Meister Eckhart zoals hij beschouwd werd in 'eigen dominicaanse kring'?

Voordat we een nadere blik werpen op de *Paradisus* en de Eckhartpreken uit de *Paradisus*, schetsen we het kader waarin Eckhart zich bevond.

2. Meister Eckhart: 'recht in de leer'

Eckhart van Hocheim, rond 1260 in Tambach ten zuiden van Gotha geboren¹⁵, heeft zijn laatste levensdagen waarschijnlijk doorgebracht in het

11 Zie hoofdstuk II, § 4

12 De preken 7, 9, 19, 20b (band I), 32, 33, 37, 38, 43, 56, 57 (band II) en 60, 70, 72, 80, 82, 84, 85 (band III) hebben een parallelversie in de *Paradisus*

13 Zie ook dit hoofdstuk, § 5.

14 Vgl DW I, preek 12, *Qui audit me*, 197,8-198,2. "() als ich mër gesprochen hân, daz etwaz in der sêle ist, daz gote alsô sippe ist () Nû ist diz aller geschaffenheit verre und vremde Waere der mensche aller alsô, er waere alzemâle ungeschaffen und ungeschepflich", vgl DW I, preek 13, *Vidi supra montem*, 220,4-5 "Ein kraft ist in der sêle, von der ich mër gesprochen hân, - und waere diu sêle alsô, sô waere si ungeschaffen und ungeschepflich". Deze stelling is later als zevenentwintigste stelling in de pauselijke bul opgenomen

De status van bovenstaande uittalingen wordt nog steeds in twijfel getrokken. Zie daarover ook T Suárez-Nani, "Philosophie- und theologiehistorische Interpretation der in der Bulle von Avignon zensurierten Satze", in *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus Nachweise und berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, hrsg von H. Stirnimann, R. Imbach, (Dokimion, Neue Schriftreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 11), Freiburg/Schweiz 1992, 31-96, iib 90 "Es ist erstaunlich, daß dieser Artikel in der Bulle Johannes XXII vorkommt, da Eckhart immer wieder seinen Gedanken erklart hat *falsum est quod aliqua petia vel pars animae sit increabilis*".

15 Vgl W Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, (Rechts- und Staatwissenschaftliche Veröffentlichungen der Gorres-Gesellschaft, Neue Folge, Heft 54), Paderborn enz 1988, 14-15. "Wir dürfen daher mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit sagen, daß Meister Eckhart aus dem Ritterstande, dem

dominicanenklooster te Avignon, in afwachting van de afloop van het in 1326 begonnen proces tegen hem¹⁶. De pauselijke bul *In agro dominico*, waarin 28 stellingen van Eckhart veroordeeld zijn, verscheen 27 maart 1329¹⁷. Ondertussen was de Meister zelf gestorven. Hij stierf vóór 30 april 1328 in Avignon of op de terugreis van Avignon naar Keulen¹⁸.

De veroordelingsbul van paus Johannes XXII betrof niet de *persoon* Eckhart of de *leer* van Eckhart, maar had betrekking op de *verba ut sonant*. Het doel van de publicatie was gevaarlijk klinkende uitspraken te censureren¹⁹. Men was bezorgd om het effect van Eckharts leer in de zielszorg²⁰. Aldus werden van de eerste vijftien en de twee laatste stellingen uit de bul gezegd dat ze zowel *ex suorum sono verborum* als *ex suarum connexione sententiarum* dwalingen en/of de kenmerken van ketterij bevatten. De overige elf stellingen klonken weliswaar slecht en waren van ketterij verdacht, maar behielden tegelijkertijd, met enige uitleg en toevoegingen, hun katholieke betekenis²¹.

Het proces tegen Eckhart begon heel anders dan het eindigde. Aanvankelijk was het proces gericht tegen Eckhart als 'vermoedelijk ketter'²². Het bewijsmateriaal - één lijst met 48 stellingen, één lijst met 59 stellingen²³ - was te Keulen verzameld door de dominicanen Wilhelm van Nidecke en

sich herausgebildeten niederen Adel, stammte. Die Beziehung "von Hocheim" läßt aber nicht auf seine Geburt in diesem Orte schließen. Wir müssen annehmen, daß er in Tambach südlich von Gotha oder in der dortigen Umgebung auf dem Sit seiner Familie geboren wurde.". Vgl. J. Koch, "Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts", in: *Kleine Schriften I*, (Storia e Letteratura. Raccolti di Studi e Testi 127), Rome 1973, 247-347, iib 250-251. J. Koch was van mening dat "von Hocheim" refereerde naar een dorpje Hocheim en niet naar een adellijke familie.

16 Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe-Prediker-Mystiker*, München 1985, 1989 (2e druk), 186.

17 H. Denzinger (ed.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen / Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, verbessert, erweitert und ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von H. Hoping herausgegeben von P. Hünermann, Freiburg im Breisgau enz. 1991 (37e editie), 399-404. De bul van paus Johannes XXII, *In agro dominico*, 27 maart 1329, is in de 19e eeuw ook uitgegeven door H. Denifle: "Acten zum Processe Meister Eckeharts", *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2, hrsg. von H. Denifle en F. Ehrle, Berlin 1886, Graz 1956 (herdruk), 636-640.

18 Vgl. W. Trusen, *Der Prozeß*, 120-121; vgl. J. Koch, "Kritische Studien", 345.

19 W. Trusen, *Der Prozeß*, 189-190.

20 W. Trusen, *Der Prozeß*, 117.

21 H. Denzinger (ed.), *Kompendium / Enchiridion*, 404.

22 W. Trusen, *Der Prozeß*, 78, 118.

23 Zie dit hoofdstuk § 1: deze lijsten zijn ons bekend door het *Rechtfertigungsschrift* waarin ze zijn opgenomen.

Hermann van Summo. De toenmalige aartsbischop van Keulen, Hendrik II van Virnebrug, stelde commissarissen aan om de geschriften van Eckhart te onderzoeken²⁴. Eckhart beschouwde de vervolging als onterecht en deed 24 januari 1327 een officieel beroep op de pauselijke kurie. Kort daarop, 13 februari 1327, verklaarde hij in de Keulse dominicanenkerk publiekelijk dat hij 'recht in de leer' was²⁵. Deze stap was van groot belang: alleen door een publieke getuigenis van zijn rechtgelovigheid kon Eckhart voorkomen veroordeeld te worden als ketter²⁶. God als getuige aanroepend, verklaarde Eckhart dat hij als doctor in de Heilige Theologie elke mogelijke geloofsdwaling herriep. Het gevolg hiervan was een minder harde atmosfeer jegens Eckhart in Avignon, alwaar men de lijst met stellingen aanzienlijk reduceerde. Men bleef echter bekommerd om de gevaarlijke uitwerking van Eckharts werken in de zielszorg. De bul benadrukt dat Eckhart aan het eind van zijn leven al datgene herroepen had wat in de gemoederen van de gelovigen ketterse of dwalende gedachten zou kunnen teweegbrengen²⁷.

3. Eckhart: leven en werk

Het thuis klooster van Eckhart is het dominicanenklooster te Erfurt. Waarschijnlijk heeft hij daar als jongeling zijn eerste opleiding gevolgd²⁸. Daarna is hij óf naar Parijs gestuurd (J. Koch) óf naar Straatsburg (W. Trusen)²⁹. Volgens J. Koch was Eckhart rond 1280 weer terug uit Parijs om aan

24 Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 169. De commissarissen zijn de domheer Reinerus Frisco en de franciscaanse theologen Petrus de Estate en Albert van Milaan. W. Trusen is van mening dat Hendrik II van Virneburg niet uit eigen initiatief handelde, maar dat de aartsbisschop zich kerkrechtelijk niet kon onttrekken aan de zogenaamde bewijsvoeringen van de denuncianten Wilhelm van Nidecke en Hermann van Summo.

25 Vgl. de notanele acten zoals weergegeven door M.H. Laurent in "Autour du procès de Maître Eckhart. Les documents des Archives Vaticanes", in: *Divus Thomas* 39, Piacenza 1936, 331-348, ihb 341-344 en 344-346. Zie eventueel ook: "Acten zum Prozesse" van Denifle in *Archiv für Literatur- und kirchengeschichte des Mittelalters* 2, 1886, 616-640, ihb 627-633.

26 W. Trusen, *Der Prozeß*, 78-79, 189.

27 H. Denzinger (ed.), *Kompendium / Enchiridion*, 404.; vgl. T. Suárez-Nani, "Philosophie- und theologiehistorische Interpretation", 29: "Wir können zusammenfassen: Eckhart ist kein Häretiker gewesen. Er fühlte sich der Kirche immer verbunden. Die damalige Auffassung von der Häresie führte zu einer Verurteilung einiger seiner Äußerungen als häretisch, häretisch aber im wesentlichen im Hinblick auf die Formulierung 'Seine eigentliche Lehre wurde damit rechtlich nicht tangiert.'".

28 Vgl. W. Trusen, *Der Prozeß*, 16.

29 Vgl. J. Koch, "Kritische Studien", 253-254; vgl. W. Trusen, *Der Prozeß*, 16.

het *studium generale* van Keulen zijn theologiestudie te beginnen. Aldaar zou hij Albertus Magnus ontmoet moeten hebben, die 'voor jonge theologen aan het *studium generale* in zijn cel ter beschikking stond'³⁰. W. Trusen is een andere mening toegedaan: Eckhart was ten vroegste terug in Keulen rond het midden van de jaren tachtig en heeft Albertus Magnus niet meer persoonlijk leren kennen³¹. Hoe het ook zij, rond 1293 werd Eckhart - als veel belovende jonge dominicaan - naar Parijs gestuurd om als baccalaureus onderricht te geven in de *Sententien* van Lombardus, een verplicht onderdeel voor aankomende magistraten. Slechts het voorwoord op het commentaar is ons bekend³², de *Collatio in libros Sententiarum*, welke tussen 14 september en 9 oktober 1293 voorgedragen is. Uit deze Parijse periode is ook een paaspreek bekend, die Eckhart in de functie van *lector sententiarum* in 1294 te Parijs gehouden heeft³³.

In 1294 keert Eckhart weer terug naar Erfurt. In de functie van prior van het klooster en vicaris van Thuringen houdt hij voordrachten voor zijn jonge medebroeders. Deze voordrachten - bekend als *Die rede der onderscheidinge*³⁴ - zijn ten laatste in 1298 tot stand gekomen, omdat in 1298 door het generaal-kapittel te Metz verboden werd dat één man zowel prior als vicaris was³⁵. In deze periode heeft Eckhart Dietrich von Freiberg, die tussen 1293-96 provinciaal van de Duitse ordeprovincie was, goed leren kennen³⁶.

In 1302-03 is Eckhart wederom in Parijs, deze keer om voorgedragen te worden voor de magistertitel. Als *magister actu regens* bezet hij in het universitair jaar 1302-03 de leerstoel die bestemd is voor buitenlandse dominicanen. Uit deze periode stammen twee Parijse *Quaestiones*, elf argumenten

30 Vgl. J. Koch, "Kritische Studien", 254.

31 Vgl. W. Trusen, *Der Prozeß*, 16.

32 Vgl. J. Koch, "Ein neuer Eckhart-Fund der Sentenzenkommentar", in: *Kleine Schriften I*, 239-246. Oorspronkelijk is dit artikel verschenen in *Forschungen und Fortschritte* 19, 1943, 20-23. J. Koch probeert in dit artikel aannemelijk te maken dat gedeelten van een anoniem sententiencommentaar in een handschrift uit Brugge van Eckhart afkomstig zijn. Later ("Kritische Studien", 255) neemt hij wat gas terug: "die Frage der Urheberschaft dieses anonymen Werkes [ist] noch immer offen".

33 Vgl. LW V, *Collatio in libros sententiarum*, hrsg. und übers. von J. Koch, Stuttgart 1936, 17-26; vgl. LW V, *Sermo Paschalis a 1294 Parisius habitus*, hrsg. und übers. von L. Sturlese, Stuttgart 1988, 136-148. Zie ook hoofdstuk VI, § 2.

34 DW V, 185-311. Uit de titel, zoals overgenomen door Quint, blijkt dat Eckhart destijds twee functies bekleedde. "Daz sint die rede, die der vicarius von Tunngen, der prior von Erfurt, bruoder Eckhart Predigordens mit solchen kindern hâte, diu in dirre rede vrâgeten vil dinges, dô sie sâzen in collationibus mit einander".

35 Zie J. Koch, "Kritische Studien", 258-259.

36 Vgl. J. Koch, "Kritische Studien", 258, zie L. Sturlese, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, (Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi, Beiheft 3), Hamburg 1984, 17-32.

uit een disputatie met de franciscaan Gonsalvus Hispanus en een feestpreek ter ere van Augustinus³⁷. Waarschijnlijk is Eckhart in deze periode begonnen met zijn bijbelcommentaren.

In 1303 keert hij - gekozen als provinciaal voor de ordeprovincie Saxonia - terug naar Erfurt. Hij blijft daar tot 1311. Deze periode wordt gekenmerkt door tal van activiteiten: drie generaalkapittels (Toulouse 1304; Straatsburg 1300; Piacenza 1310), zeven provincaalkapittels (Halberstadt 1304; Rostock 1305; Halle 1306; Minden 1307; Seehausen 1308; Norden 1309; Hamburg 1310), drie kloosterstichtingen (Braunschweig, Dortmund en Groningen 1310) en vele andere verplichtingen³⁸. Wat betreft het Duitstalige preekwerk zijn volgens Ruh bijna alle Eckhartpreken van de *Paradisus animae intelligentis* uit deze periode te Erfurt afkomstig en stamt een enkele preek uit een latere periode³⁹. Deze these van Ruh hebben we in eerder onderzoek reeds bekritiseerd⁴⁰.

Van 1311 tot 1313 is Eckhart voor de derde keer in Parijs⁴¹, wederom in functie van magister. Het feit dat hij voor de tweede keer als magister in Parijs werkzaam was, maakt hem vergelijkbaar met Thomas van Aquino. Uit deze tweede periode rest ons van Eckhart niet veel⁴². Vermoedelijk zijn de vierde en vijfde Parijse *Quaestio* tijdens dit tweede magisterschap ontstaan⁴³. Verder mag aangenomen worden dat het concept voor het *Opus*

37 Vgl. LW V, *Quaestiones Parisienses*, hrsg. und übers. von B. Geyer, Stuttgart 1936, 1. *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, 37-48 (QP1), 2. *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*, 49-54 (QP2), 3. *Quaestio magistri Consalvi continens rationes magistri Echardi utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*, 55-69 (QP3). Vgl. LW V, *Sermo die B. Augustini Parisius habitus*, hrsg. und übers. von B. Geyer, Stuttgart 1936, 89-99. Vgl. J. Koch, "Kritische Studien", 260-261; vgl. wat betreft de plichten van Eckhart als magister te Parijs oa: E. Wéber, "Eckhart et l'ontothéologisme: histoire et conditions d'une rupture", in: *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Études, textes et traductions* par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber, (Bibliothèque de l'école des hautes études, Section des sciences religieuses 86), Paris 1984, 13-83, iib 14-15.

38 Vgl. LW V, *Acta Echardiana. Prima pars. Acta et regesta vitam mag. Echardi illustrantia*, hrsg. und komment. von L. Sturlese, Stuttgart 1988, 149-193, iib 159-179.

39 K. Ruh, *Meister Eckhart*, 60-71, iib 62-63.

40 Vgl. R. van den Brandt, "Die *Paradisus animae intelligentis*-Sammlung näher betrachtet", *L'empreinte de la pensée. Cultures et philosophies de l'Allemagne médiévale. Sources, développement, diffusion. Actes du Colloque de Strasbourg 1989*, ed. A. de Libera, (Quodlibet), Bergamo 1992, 181-195. We zullen met name in hoofdstuk VI op de ontstaansperiode van de Eckhartpreken uit de *Paradisus* terugkomen.

41 De vierde keer volgens de zienswijze van J. Koch.

42 Vgl. J. Koch, "Kritische Studien", 282.

43 Vgl. LW V, *Quaestiones Parisienses*, 4. *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem*, 72-76, 5. *Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum*, 77-83. Z. Kaluza betwijfelt of de ontstaansperiode van de vierde en vijfde

tripartitum ook tussen 1311-1313 ontstaan is. In de algemene inleiding op het *Opus Tripartitum*⁴⁴ zet Eckhart uiteen dat het driedelige werk zou bestaan uit het *Opus propositionum*, het *Opus quaestionum* en het *Opus expositionum*. Het eerste deel zou vooral theses bevatten, over veertien traktaten verdeeld; het tweede deel zou overeenkomstig de volgorde van de *quaestiones* van Thomas' *Summa theologiae* zijn; het derde deel zou verdeeld worden in preken en bijbelcommentaren. Zeer waarschijnlijk heeft Eckhart eerder vervaardigde teksten opnieuw geredigeerd voor het *Opus Tripartitum* en is hij nog lang na 1313 bezig geweest zijn hoofdwerk een definitieve vorm te geven. Slechts gedeelten van Eckharts hoofdwerk zijn aan ons bekend. Behalve de algemene inleiding en een inleiding op het *Opus propositionum*, ontbreekt ieder verder spoor van het *Opus Propositionum* en het *Opus Quaestionum*. Van het *Opus expositionum* zijn een aantal bijbelcommentaren bekend⁴⁵. Wat betreft de overgeleverde latijnse preken (schetsen) van Meister Eckhart is men niet zeker of deze thuishoren in het geplande *Opus expositionum*⁴⁶.

In navolging van K. Ruh en anderen gaan we er vanuit dat het *Opus Tripartitum* van Eckhart meer dan alleen een 'torso' was. Verwijzingen van Eckhart zelf naar zijn *Opus Propositionum* en naar zijn (onbekende) Mattheuskommentaar doen vermoeden dat de "Lücken" vooral aan de gebrekkige overlevering te wijten zijn⁴⁷. Oorzaak hiervan is waarschijnlijk het verbod in de pauselijke bul om Eckharts werken en preken te gebruiken⁴⁸. Dit verbod moet enige uitwerking gehad hebben, ofschoon de pauselijke bul slechts een beperkte verspreiding had⁴⁹. Het is niet onwaarschijnlijk dat de dominicaanse orde - die direct na het verschijnen van de bul een 'zuiveringsactie' onderging⁵⁰ - werken van Eckhart bewust vernietigd heeft⁵¹. Dit maakt de *Paradisus anime intelligentis* - samengesteld in het decennium na de pauselijke bul - tot een speciaal document.

quaestio 1311-1313 is. Vgl. Z. Kaluza, "Les questions parisiennes: caractères et datation", in: *Maître Eckhart à Paris*, (zie boven noot 37), 157-166, iib 164.

44 LW I, *Prologus generalis in opus tripartitum*, 148-165.

45 Helemaal of gedeeltelijk uitgegeven in de LW zijn de commentaren op *Genesis* (LW I), *Exodus*, *Ecclesiasticus*, *Sapientia* (LW II) en *Iohannes* (LW III). Zie bibliografie aan het einde van deze studie.

46 Vgl. LW IV, *Sermones*, hrsg. und übersetzt von E. Benz, B. Decker und J. Koch, Stuttgart 1956, 1987 (2e druk); vgl. J. Koch (ed.), LW IV, XXIII; vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 74.

47 Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 74.

48 Vgl. W. Trusen, *Der Prozeß*, 123, 190-191.

49 Vgl. W. Trusen, *Der Prozeß*, 126-127.

50 Vgl. W. Trusen, *Der Prozeß*, 154-163.

51 Vgl. W. Trusen, *Der Prozeß*, 163.

Na Eckharts derde verblijf in Parijs (1313) vinden we hem niet meer terug in zijn thuisklooster te Erfurt (Saxonia), maar in Straatsburg (Teutonia). Door de toenmalige generaal van de dominicaanse orde, Berengarius van Landora, benoemd tot generaal-vicaris, wachtte Eckhart een zware taak: de zielszorg voor de dominicanessen en begijnen van Teutonia. Het preekwerk speelde hierin een belangrijke rol⁵². Aangenomen wordt dat de meeste preken van Eckhart uit deze periode stammen. Het lijkt erop alsof hier de problemen voor Meister Eckhart beginnen. Er is een groeiende kritiek van hogerhand op de preekwerkzaamheden van de Teutoonse vicaris. In het *Liber Benedictus* - het beroemde troostboek, dat Eckhart in zijn Straatsburgse periode schreef, bestaande uit *Daz buoch der götlichen troestunge* en de preek *Von dem edlen menschen*⁵³ - vinden we een indirecte (zelf)verdediging van Eckhart tegenover 'grove geesten' die zijn woorden misverstaan⁵⁴.

Het *Liber Benedictus* (1318) heeft, in vergelijking met *Die rede der onderscheidinge* (1298), een veel speculatiever en radicaler karakter. In de eerste lijst met 48 aanklachten zijn 15 stellingen afkomstig uit het *Liber Benedictus*⁵⁵. *Die rede der onderscheidinge* daarentegen blijft buiten schot⁵⁶.

Wat is er dan tussen 1298 en 1318 gebeurd? Klopt de waarneming dat Eckhart een zekere radicalisering ondergaan heeft? K. Ruh suggereert dat

-
- 52 Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 108-112. De *cura monialium* drukte zwaar op de dominicaanse orde. Sinds 1267 was door paus Clemens IV de cura aan de orde opgelegd. Herman van Minden, de toenmalige provinciaal van Teutonia, heeft de pauselijke verordening in uitvoerige instructies omgezet. Doordat onder andere de begijnenkloosters in de orde ondergebracht waren, telde Teutonia een bijzonder groot aantal vrouwenkloosters, dat aangewezen was op de geestelijke begeleiding van de geleerde broeders. De dominicaanse spiritualiteit werd uitgedragen door de preken (Ruh, 111): "Bemerkenswert ist sodann vor allem, daß die *Predigt* zum eigentlichen Medium mystischer Lehre wird. Das ist klärlich ein Sonderfall in der Geschichte des mystischen Schrifttums."
- 53 DW V, 8-61; DW V, 109-119. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 134-135, denkt dat het troostboek rond 1318 geschreven is. Zie ook W. Trusen, *Der Prozeß*, 30-31.
- 54 Vgl. DW V, *Daz buoch der götlichen troestunge*, 60,5-61,12: "Daz ander wort, daz ich meine, daz maniger grop mensche sol sprechen, daz vil wort, diu ich an disem buoche und ouch anderswâ geschriben hân, nicht wâr ensîn."
- 55 Vgl. LW V, *Acta Echaradiana*, iib 198-209; vgl. A. Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift*, 2, 3-6: "hiis premissis respondeo ad articulos michi inpositos. Sciendum quod predicti articuli, cum sint 49, quadrifariam partiuntur: Primo enim ponunt 15 excerpti de quodam libro quem scripsi qui incipit 'Benedictus deus.'"; vgl. G. Théry, "Édition critique", 157-167.
- 56 Hieraan kunnen meerdere redenen ten grondslag liggen. Misschien was de tekst niet beschikbaar. Of: het feit dat de redevoeringen bedoeld waren voor de dominicaanse orde zelf, impliceerde dat het buiten bereik van de 'leek' bleef en dus geen direct gevaar voor de zielszorg opleverde.

Eckharts kennismaking met *Le miroir des simples ames anientes* van Margareta van Porete, niet zonder gevolgen is geweest⁵⁷. In Margareta van Porete, de beginn die vanwege haar ketterse pennevruchten in 1310 te Parijs verbrand was, heeft Eckhart wellicht zijn zusterziel herkend. De idee van de beginn dat de ziel 'tot niets worden moet om alles te hebben' sluit aan op de centrale gedachte van Meister Eckhart: 'Want geheel ons werkelijk zijn is in niets anders geworteld dan in een tenietgaan'⁵⁸. Mogelijk heeft Eckhart na zijn laatste verblijf in Parijs, waar hij ongetwijfeld de opvattingen van Margareta heeft leren kennen⁵⁹, zijn wijze van formuleren geradicaliseerd. De laatste (bekende) verrichting van Eckhart als vicaris van Teutonia is een bezoek, samen met Matthaüs von Finstingen, aan het klooster Unterlinden bij Colmar⁶⁰.

Rond 1323-24 wordt Eckhart door de generaal-magister weer naar Keulen gestuurd. In Keulen was hij hoogst waarschijnlijk de leidende magister van het *studium generale*, zoals Albertus Magnus dat twee generaties voor hem was⁶¹. Van de Keulse periode zijn ons een aantal preken bekend⁶². Eckhart verbleef maar kort aan het *studium generale*. In 1327 begaf hij zich op weg naar het pauselijk hof in Avignon en zag Keulen nooit meer terug

4. Opmerkingen over Eckhart en antieke/middeleeuwse denktadities

Een centraal thema in de werken van Meister Eckhart is Gods-ontvankelijkheid. Deze notie is nauw verbonden met Eckharts intellect-

57 Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 95-108. Een editie van dit oud-franse tractaat is uitgegeven door R. Guarnieri: "Il movimento del libero Spirito testi e documenti", in: *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 4, 1965, 350-708. Een moderne Duitse vertaling met nawoord is gemaakt door L. Gnädinger: *Margareta Porete, Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik*, aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von L. Gnädinger, Zürich 1987.

58 Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 102; vgl. DW V, 294,7-8: "Wan allez unser wesen enlignet an nihte dan in einem niht-werdenne".

59 Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 104-105. Tijdens Eckharts tweede magisterium was Willem van Parijs, de inquisitor van Margareta van Porete, een huisgenoot van de Meister. K. Ruh acht het goed mogelijk dat Eckhart een exemplaar van *Le miroir* gehad heeft.

60 Vgl. LW V, *Acta Echariana* I, nr. 40, 186-187.

61 Vgl. J. Koch, "Kritische Studien", 303. In preek 22, *Ave gratia plena* (DW I, 381,3), verwijst Eckhart naar een door hem geleide disputatione "gester in der schuole under grözen pfaffen".

62 Vgl. J. Koch, "Kritische Studien", 302. J. Koch beschouwde de preken 12, 13, 14, 15 en 22 als zijnde ontstaan in deze Keulse periode. Vgl. L. Sturlese (ed.), LW V, *Acta Echariana* I, nr. 43, 189-190. L. Sturlese vermeldt niet expliciet de preken 12 en 15.

begrip: *fornuftikeit*⁶³. De mens is door zijn intellect mens⁶⁴. Door het intellect - van het goddelijke afkomstig - zijn niet alleen de wereld, maar ook God kenbaar. Deze gedachten zijn niet specifiek voor Eckhart; ze gaan terug op een lange traditie voor Eckhart.

Wat betreft de twintigste eeuw stelt H. Baumgartner vast dat de oorspronkelijk substantiele betekenis van het intellect of de Vernunft is vervluchtigd tot de opvatting van "Verfahrensvernunft" of "Vernunft als Prozedur". De Vernunft is dan slechts het totaal van formele voorwaarden, regels en criteria⁶⁵. Een dergelijke intellectopvatting vinden we niet in de middeleeuwen. Het intellect van de mens was veel meer dan een geavanceerde rekenmachine. Alleen door het intellect was de mens ontvankelijk voor waarheid, of beter gezegd: voor *de Waarheid*. Door het intellect was de mens zowel een denkend als spiritueel wezen. Door het intellect was de mens een ontvankelijk wezen Of, met de woorden van B. Welte: 'het intellect is *onbegrensde* openheid'⁶⁶.

De Griek Anaxagoras (500-428 voor Christus), "a sober man among babblers"⁶⁷, heeft het Westerse denken over het intellect een belangrijke impuls gegeven. Volgens Anaxagoras - staande in de traditie van de Praesocratische natuurfilosofie die de laatste grond van de werkelijkheid materieel opvatte - is het (wereld)intellect - de nous - niet een zuivere geestelijke substantie maar wel 'het fijnste en zuiverste van alle dingen', dat wil zeggen: een onvermengd en op zichzelf staand geheel. Door de eigenschap van onvermengdheid kan het intellect alles kennen (opnemen) en (daardoor) alles ordenen. Het intellect is de oorzaak van beweging en orde in de kosmos⁶⁸.

63 Zie hoofdstuk IV, § 1. De term *fornuftikeit* heeft in de werken van Meister Eckhart niet altijd dezelfde betekenis. Ook wordt de term afgewisseld door bijvoorbeeld *forstentnisse*.

64 Zie ook H. Fischer, *Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg/München 1974, 110-112.

65 Vgl. H.M. Baumgartner, "Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens", in *Rationalität Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, hrsg. von L. Scheffczyk, (Grenzfragen 16), München 1989, 167-203, iib 197.

66 B. Welte, "Der mystische Weg des Meisters Eckhart und sein spekulatiever Hintergrund", *Freiheit und Gelassenheit Meister Eckhart heute*, hrsg. von U. Kern, München/Mainz 1980, 97-102, 100.

67 Vgl. W. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, VI, *Aristotle An Encounter*, Cambridge enz 1981, 1990 (3e druk), 313-314.

68 J. Mansfeld (ed.), *Die Vorsokratiker*, II, Stuttgart 1986, nr 38, § 2, 198-199. Zie over Anaxagoras W. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, II, *The Presocratic Tradition*

Zowel Plato (427-347) als Aristoteles (384/3-322/1) laten zich in hun opvattingen over het menselijk intellect inspireren door Anaxagoras. Bij beide filosofen vinden we de gedachten terug dat het intellect onvermengd en ordenend is⁶⁹. Het denken van Aristoteles is echter van een geheel ander cachet dan dat van zijn leermeester Plato. Volgens Plato, van wie slechts weinig op directe wijze bekend is in de middeleeuwen⁷⁰, is de ziel ongeboren en (is de ziel of een gedeelte van de ziel, namelijk het redelijk deel oftewel het logistikon) onsterfelijk. Zintuiglijke waarneming speelt weliswaar een (bijvoorbeeld kennis-oproepende) rol, maar waarneming als zodanig heeft geen constructieve plaats in het kenproces. Een werkelijk inzicht komt voort uit een op zichzelf betrokken denken of schouwen (anamnese, herinnering, mogelijk door niet-lichamelijk voorbestaan van de ziel). Aristoteles daarentegen kent de zintuiglijke waarneming een veel grotere rol toe dan Plato. Hij werd in de middeleeuwen vaak geciteerd om aan te geven dat kennis zonder (voorafgaande) zintuiglijke waarneming niet mogelijk is⁷¹. Het belangrijkste werk van Aristoteles met betrekking tot de ziel en het intellect is *De Anima*. In dit driedelig werk worden we in het derde boek geconfronteerd met een paradoxale situatie. Enerzijds wordt het intellect benadrukt als eenheid, onvermengd met het lichaam, anderzijds is het intellect een deel van de ziel en vormt de ziel een eenheid met het lichaam⁷². De vraag is nu hoe het intellect zich verhoudt tot de rest van de

from *Parmenides to Democritus*, Cambridge enz. 1965, 1978 (4e druk), 266-338, ihb (over de nous) 272-279

69 W. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, II, 275; *A History of Greek Philosophy*, VI, 313-314.

70 Slechts weinig werken van Plato waren vertaald. Toegankelijk door latijnse vertalingen waren Plato's *Meno*, *Phaedo* en een gedeelte van de *Timaeus*. Wat betreft Plato's *Parmenides* merkt Klibansky op dat er in de twaalfde eeuw wel sporadisch naar de *Parmenides* verwezen werd. De vertaling (door Willem van Moerbeke, einde dertiende eeuw) van Proclus' commentaar op Plato's *Parmenides* was in de veertiende eeuw redelijk goed verspreid. Zie R. Klibansky, "Plato's *Parmenides* in the Middle Ages and the Renaissance. A Chapter in the History of Platonic Studies", in: *Mediaeval and Renaissance Studies*, vol. 1, no. 2 (1943). Als herdruk verschenen in: *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages / Plato's Parmenides in the Middle Ages*, London 1982, 1(281)-50(330).

71 Zie *Les auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*, Étude historique et édition critique, ed. J. Hamesse, (Philosophes Médiévaux 17), Louvain/Paris 1974, 188, (167): Arist., *De anima*, III, 8, 432 a 8-9 "Necesse est quemcumque intelligentem phantasmata speculari". Over de invloed van de werken van Aristoteles op dit punt in de middeleeuwen, zie bijvoorbeeld ook J. Owens, "Faith, ideas, illumination, and experience", in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge enz. 1982 (1e druk), 1990, 440-459.

72 Vgl. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, VI, 311.

ziel waarin we ook nog een vegetatief een sensitief deel kunnen onderscheiden⁷³. In *De anima* maakt Aristoteles onderscheid tussen een actief (scheppend) en een passief principe van het intellect⁷⁴. Het actieve intellect (nous poiêtikos, naam is ontstaan bij de Griekse commentatoren) is ongevoelig voor indrukken, onvermengd, en kan 'alles maken', het passieve intellect (nous pathêtikos) is gevoelig voor indrukken en kan 'alles worden'⁷⁵. Door de samenwerking van de twee principes komt menselijke kennis tot stand. Onsterfelijkheid komt volgens Aristoteles niet aan het passieve intellect toe. Dit intellect - inclusief alle herinneringen - vergaat bij de dood van de mens. Het actief intellect, gescheiden en onafhankelijk van het lichaam, is daarentegen onsterfelijk. Over de status van het actief intellect hebben zich vele denkers gebogen. Tot op de dag van vandaag is men het er nog niet over eens of het aristotelische intellect, zoals beschreven in *De Anima*, een intern of extern principe is en of het actief intellect identiek is aan de aristotelische God⁷⁶.

Op *De Anima* van Aristoteles zijn door de geschiedenis heen tal van commentaren geschreven. Het belangrijkste punt van discussie was steeds de status en de oorsprong van het intellect (nous). Na de laat-antieke commentatoren - zoals Theophrastus, Alexander van Aphrodisias, Themistius, Philoponus, Simplicius en Sophonius - raakten vanaf de 9e eeuw de Arabieren geïnteresseerd in de *De anima* van Aristoteles. Grote invloed hebben de commentaren van Avicenna en Averroes. Maar ook korte intellect-traktaten, zoals dat van Al-Farabi, hadden hun uitwerking. In de 12e eeuw begint de Aristoteles-receptie in de Westerse middeleeuwen. Vóór 1200 werd de kleur van het Westerse middeleeuwse denken voornamelijk bepaald door het christelijk neoplatonisme van Augustinus⁷⁷.

Het neoplatonisme, de doorwerking van onder meer de Plato-bewonderaar Plotinus (204-270), is niet alleen bij Augustinus te vinden, maar ook in werken die in de middeleeuwen lang aan Aristoteles toegeschreven werden, zoals het *Liber de causis*, hetgeen teruggaat op Proclus' *Elementatio Theologica*⁷⁸. In de Arabische Aristoteles-commentaren zien we een duide-

73 Vgl. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, VI, 315-316.

74 Vgl. Aristoteles, *De Anima* III, 5.

75 Aristoteles, *De Anima* III, 5, 430 a 14-19.

76 Vgl. ook V. Kal, *On intuition and discursive reasoning in Aristotle*, (Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy 46), Leiden enz. 1988, 93-109.

77 Vgl. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986, 310.

78 Vgl. *Le Liber de causis*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par A. Pattin, uitgave van *Tijdschrift voor Filosofie*, Leuven [1966] en vgl. Proclus,

lijk neoplatoonse invloed. Zodoende was de Aristoteles-receptie in de Westerse middeleeuwen, die steunde op de Arabische commentaren, vaak neoplatoons gekleurd. Met andere woorden: de invloed van Plotinus en andere neoplatoonse denkers was in de middeleeuwen bijna overal aanwezig⁷⁹. Dit had zeker gevolgen voor de opvatting van de status, oorsprong en het vermogen van de ziel en het intellect. De idee van Plotinus (in navolging van Plato) dat de ziel in wezen onlichamelijk is en terugverlangt naar haar oorsprong, speelde dan ook bij een aantal denkers een belangrijke rol. De ziel maakt in dit proces geen gebruik van zintuiglijke waarneming, maar moet zich juist afkeren van de lichamelijke wereld. Door zich af te keren van de aardse wereld en zich te richten naar de hogere wereld van emanaties, geraakt de ziel uiteindelijk in mystieke extase verenigd met het Ene. Het gradueel proces van de ziel naar de oorsprong zien we terugkeren bij de Arabische Aristoteles-commentaren en bij de beroemde dominicaan Albertus Magnus (1200-1280), de eerste middeleeuwse denker die zich intensief bezighoudt met Aristoteles en zijn Arabische commentatoren. Albertus ontleende wat betreft zijn opvattingen over de natuur en de oorsprong van de ziel (met name van het intellect) en over de aard van de filosofische contemplatie veel aan Aristoteles en de neoplatoons geïnspireerde Arabische commentaren⁸⁰. Albertus was, net zoals Aristoteles, van mening dat het begin van elk kenproces gelegen was in zintuiglijke waarneming. Echter, in tegenstelling tot zijn leerling Thomas van Aquino, meende Albertus dat de ziel (uiteindelijk) in principe 'los' kon werken van het lichaam, dat het intellect kon komen tot directe goddelijke kennis. Deze denkwijze hing samen met de opvatting over de status van de ziel⁸¹. Wat betreft dit laatste was Albertus wellicht meer platoons of neoplatoons en Thomas meer aristotelisch te noemen.

Voor de Duitse dominicaanse school was Albertus Magnus het grote voorbeeld. Albertus stond aan de oorsprong van het *studium generale* te Keulen, het centrum van het dominicaanse denken. Meister Eckhart behoorde, samen met Dietrich von Freiberg en Bertold van Moosburg, tot deze school, zij waren representanten van de zogenaamde 'Rijnlandse mystiek'⁸². Wat betreft zijn intellectopvatting zat Eckhart duidelijk in het

Elementatio Theologica, translata a Guillelmo de Morbecca, hrsg. von H. Boese, (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1/V), Leuven 1987.

79 Vgl. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, 314.

80 A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990, 215.

81 Zie hoofdstuk III, § 2 en § 3.

82 Vgl. A. de Libera, *Introduction à la mystique Rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1984, 9: "La 'mystique rhénane', ce que l'on appelle parfois la 'mystique

spoor van Albertus Magnus: "De nombreuses formules d'Eckhart sur la transcedance de l'intellect se lisent déjà chez Albert, même si elles n'y présentent pas tout le sens que le Prêcheur thuringien leur imposera."⁸³. Zowel Eckhart als Albertus waren het erover eens dat de ziel tijdens dit leven tot directe kennis kon komen van het goddelijke. Beide denkers schreven aan het menselijk intellect een groter vermogen tot kennen toe dan bijvoorbeeld hun ordebroeder Thomas van Aquino dat deed⁸⁴. Maar Eckhart onderscheidde zich ook duidelijk van Albertus. Zo vinden we bij Eckhart bijna nergens de graduele gang van het intellect van wereld-kennis naar zelfkennis naar Godskennis⁸⁵.

Het tekstenmateriaal waar Albertus zich op baseerde was veelzijdig⁸⁶. Zo maakten ook Augustinus en Pseudo-Dionysius deel uit van zijn bronnen. Ook Eckhart verwijst regelmatig naar beide denkers. Op plaatsen waar Eckharts kentheorie een dichotomisch karakter krijgt, vinden we vaak de augustijnse uitdrukking van de twee rationes⁸⁷. Met de augustijnse idee dat God 'binnen' is en niet 'buiten' en dat de mens dus niet 'buiten' maar 'binnen' moet zoeken naar God, raken we de kern van Eckharts denken: "mecum eras, et tecum non eram" ... "ecce intus eras, et ego foris, et ibi te querebam"⁸⁸. In de Eckhartpreken uit de *Paradisus* is Augustinus de meest geciteerde autoriteit, gevolgd door Dionysius. Deze laatste geldt voor Eckhart als autoriteit waar het gaat om de engelenleer of de theologia negativa. Maar Dionysius speelt ook een rol waar het bijvoorbeeld gaat om de omhulde wijze waarop het goddelijk licht in de ziel schijnt⁸⁹, waar sprake is van de 'enende kracht' van de liefde⁹⁰ of waar de vereniging van ziel en God een meer extatisch karakter krijgt⁹¹. Naast Augustinus en Dionysius is ook Bernardus van Clairvaux een spirituele autoriteit wat

allemande des XIIIe et XIVe siècles', a été avant tout - l'expression est de M. Grabmann - le fruit de la 'scolastique dominicaine allemande'.

83 E. H. Wéber, "Eckhart et l'ontothéologisme", 31.

84 Zie hoofdstuk III, § 2.

85 Zie hoofdstuk III, § 2.

86 Vgl. A. de Libera, *Introduction*, 37-56.

87 Zie hoofdstuk IV, § 5.

88 Augustinus, *Confessionum libri XIII*, Opera (Corpus Christianorum Series Latina 27), Turnhout 1981, Lib. X, XXVII,38, 175: "Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent."

89 Zie ook hoofdstuk II, § 8.

90 Zie hoofdstuk V, § 5.1 en 5.3.

91 Vgl. hoofdstuk V, § 11.2.

betreft de liefde: de wijze waarop men God liefheeft, moet 'zonder wijze zijn'⁹².

Het probleem van de Godsontvankelijkheid wordt door Eckhart filosofisch uitgedrukt in termen van zijn ziels- en intellectleer, waarbij rekening moet worden gehouden met een sterke ethische component: Eckhart was behalve leer-meester ook levens-meester. Alle daarbij door Eckhart gebruikte begrippen of beelden verwijzen naar één en hetzelfde proces. Terecht merkt D. Mieth in dit verband op dat het perspectief van de ethos identiek is aan het perspectief van de ontologie⁹³. De notie van Godsontvankelijkheid verwijst naar één bepaalde toestand van de mens, waarvoor meerdere termen gebruikt kunnen worden. De termen verwijzen naar een zekere *leegheid*: het menselijk intellect is *leeg* van beelden, het menselijk gemoed is *leeg* van ik-gebondenheid⁹⁴. Door deze leegheid is er plaats voor God. De leegheid die hier benadrukt wordt, dient duidelijk in verband gebracht te worden met de boven vermelde onvermengdheid van het intellect⁹⁵. Wil het intellect alle beelden in zich opnemen, aldus de middeleeuwse aristotelische traditie, dan moet het intellect onvermengd zijn met beelden⁹⁶. De principiële onvermengdheid van het intellect, maakt dat het intellect - mits leeg van kenbeelden - ontvankelijk kan zijn voor God.

Wat betreft het ethisch perspectief speelt onder andere de notie deemoedigheid een centrale rol: 'alle dingen zullen volbracht worden in de werkelijk ootmoedige mens'⁹⁷. Door deemoedigheid is de mens *leeg* van zichzelf en

92 Zie hoofdstuk V, § 5.2.

93 D. Mieth, "Meister Eckhart: Authentische Erfahrung als Einheit von Denken, Sein und Leben" in: *Das "Einig Ein" Studien zu Theorie und Sprache der Deutschen Mystik*, hrsg. von A. M. Haas und H. Stirnimann (Dokimion, Neue Schriftreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 6), Freiburg 1980, 11-61, ijb 27: "Unsere These lautet, die Perspektiven des Ethos und die Perspektiven der Ontologie seien bei Meister Eckhart identisch.". Vgl. T. Kobusch, "Mystik als Metaphysik des moralischen Seins. Bemerkungen zur spekulativen Ethik Meister Eckharts", in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposium Kloster Engelberg 1984, hrsg. von K. Ruh (Germanische Symposien Berichtsbände 7), Stuttgart 1986, 49-62. Kobusch zet de reeds gegeven benamingen voor bovengenoemde identiteit van ethiek en ontologie op een rijtje (50): "(...) eine 'Transposition der Ethik in Ontologie', eine 'Seinsethik', eine 'theologische Ethik', eine 'Metapraxis' oder auch 'mystische Ethik' (...).".

94 We zouden hier ook de term *maagd* of *maagdelijkheid* kunnen gebruiken. Vgl. hoofdstuk V, § 8.2.

95 Vgl. ook W. Wackernagel, *Imagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris 1991, 74.

96 Gebaseerd op Aristoteles', *De anima*, III, 4, 429 a 18-22; vgl. B. Welte, "Der mystische Weg", 97-102.

97 Zie hoofdstuk V, § 10.

ontvankelijk voor God. Ethische paralleltermen voor de deemoedige mens zijn bijvoorbeeld de arme mens, de gestorven mens, de onderdanige mens... En ook hier - of met name hier - is de invloed van Albertus Magnus zichtbaar. Het is bijvoorbeeld heel typisch dat Eckhart in zijn beroemde armoede-preek - *Beati pauperes spiritu* - zich op Albertus Magnus beroept: "Bisschof Albreht sprichet, daz diz sî ein arm mensche, der niht enhabe genüegede von allen den dingen, diu got ie geschuof, - und diz ist wol gesprochen. Aber wir sprechen noch baz und nement armuot in einer hoehern wise: daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enweiz und niht enhât."⁹⁸ Ook in één van de Eckhartpreken uit de *Paradisus* waarin deemoedigheid dan wel ootmoedigheid een belangrijke term is, is de invloed van Albertus duidelijk aanwezig⁹⁹. De constatering van A. de Libera dat de invloed van Albertus Magnus op Meister Eckhart zich vooral op ethisch vlak voltrok, is dan ook terecht¹⁰⁰.

5. Opzet van de studie

Deze studie zal zich bezighouden met de Eckhartpreken uit de *Paradisus anime intelligentis*. Deze dominicaanse verzameling, waarschijnlijk samengesteld in de dertiger jaren van de veertiende eeuw¹⁰¹, biedt de kans om kennis te maken met een contemporaine verzameling van Eckhartpreken. Anders dan bij de *Deutsche Werke*, hebben we hier dus *niet* te maken met een moderne collectie van 'authentieke' Eckhartpreken, maar met preken die in de veertiende eeuw aan Eckhart toegeschreven werden en waarvan nu in het Eckhartonderzoek algemeen aangenomen wordt dat ze van Eckhart afkomstig zijn. Aan de aanvankelijk stiefmoederlijke behandeling van de *Paradisuspreken* komt, zoals gezegd, binnenkort een einde: in de vierde en nog niet uitgegeven band van de *Deutsche Werke* zullen de resterende 13 (en nog niet in de *Deutsche Werke* uitgegeven) Eckhartpreken uit de *Paradisus* worden opgenomen.

Naar kan worden aangenomen speelden voor de verzamelaar(s) van de *Paradisus* de volgende criteria een rol: de Eckhartpreken moesten zowel representatief zijn voor de toenmalige orde als voor de preekactiviteit van Meister Eckhart. Daardoor weerspiegelen de Eckhartpreken uit de *Paradisus*

98 DW II, preek 52, *Beati pauperes spiritu*, 488,3-6.

99 Zie hoofdstuk VI, § 2.

100 A. de Libera, *Albert le Grand*, 28.

101 Zie hoofdstuk II, § 4.

een beeld dat dichter bij de historische Eckhart staat dan het beeld dat we op basis van de eerste selectie van de *Deutsche Werke* kunnen vormen. De *Paradisus* biedt om deze reden een historisch betrouwbare basis voor een Eckhartstudie.

Een goede manier om de Eckhartpreken uit de *Paradisus* te bestuderen, is op zoek te gaan naar het centrale en steeds terugkerende thema van de Eckhartpreken: de Godsontvankelijkheid. Dit thema is de scharnier van alle Eckhartteksten: ze opent de deur naar Eckharts mensbeeld, kentheorie en ethisch denken. Door het onderzoek te richten op Eckharts uitlatingen over Godsontvankelijkheid krijgen we inzicht in de eenheid en verscheidenheid van dit thema en van de preken uit de *Paradisus*. Zoals reeds gezegd, is een opvallend verschil van de *Paradisuspreken* met die van de *Deutsche Werke*, dat de *Paradisuspreken* (in tegenstelling tot de eerste preken uit de *Deutsche Werke*) de menselijke Godsontvankelijkheid niet verklaren door te wijzen op een ongeschapen en onschepbare kracht in de ziel. Het 'verdachte karakter' van de Godsontvankelijkheid in de eerste preken uit de *Deutsche Werke* is daarom in de *Paradisuspreken* zo goed als afwezig. De wijze waarop de Godsontvankelijkheid bij Eckhart in de *Paradisus* naar voren komt, getuigt op deze manier van een bijzondere maar niet van een 'gevaarlijke' geest.

Onze focus ligt aldus op Eckharts verschillende omschrijvingen van Godsontvankelijkheid. Welke structuren, figuren kunnen we distilleren uit de Eckhartpreken van de *Paradisus*? Aangezien *Godsontvankelijkheid* en de notie van *fornuftikeit* nauw met elkaar verbonden zijn, richten we ons in hoofdstuk IV op de functie en betekenis van de term *fornuftikeit* en aanverwante termen (zoals *forstentnisse*). Om greep te krijgen op de verschillende betekenissen van deze term, gaan we uit van wat we zouden willen noemen een kentheoretisch caesuur, welke overeenkomt met een terugkerende basisstructuur in de Eckhartpreken. Deze caesuur geeft het moment van Godsontvankelijkheid aan, zij is het grensvlak tussen de lagere en hogere kenwijze van de mens. Door dit raammodel zien we de 'beweeglijkheid' van Eckharts opvatting van de *fornuftikeit*. Het zal blijken dat de term *fornuftikeit* niet op één specifieke manier gebruikt wordt. De Eckhartpreken staan niet model voor één bepaalde intellectopvatting. De Eckhartpreken uit de *Paradisus* verschillen onderling van karakter. Godsontvankelijkheid wordt niet uitsluitend omschreven in termen van *fornuftikeit* of *forstentnisse*. In hoofdstuk V zullen we nadruk leggen op

structuren en figuren van Godsontvankelijkheid die doorgaans niet onderstreept worden in het Eckhartonderzoek. Zo zullen we aandacht besteden aan themata als de beperktheid van het menselijk kennen, de 'trekkende' kracht van de liefde of de genade, de trinitaire zielsstructuur. Maar ook de preken waarin de notie van Godsontvankelijkheid een meer ethische focus heeft, komen aan bod. De eisen voor Godsontvankelijkheid, in deze preken geformuleerd als 'louter zijn', 'rein zijn', 'gestorven zijn', 'goed zijn', 'ootmoedig zijn', 'arm zijn', 'onderdanig zijn', 'eenvoudig zijn', 'alleen Gods eer zoekende' hebben als gemeenschappelijke noemer een vorm van 'zelf'verloochening. We zullen ook zien dat de notie van Godsontvankelijkheid vaak ondersteund wordt door een - in de traditie passend - vrouwbeeld.

De kentheoretische caesuur, zoals geformuleerd in hoofdstuk IV, wordt in hoofdstuk V omgezet in een beeld dat Eckhart aan Augustinus ontleende: zolang de mens zich in 'het land van ongelijkheid' bevindt (de lagere kenwijze), is de mens niet ontvankelijk. Voorwaarde voor Godsontvankelijkheid (voor het hogere kennen) is dat de ziel uit 'het land van ongelijkheid' geraakt.

De antropologische basis voor de descripties in de hoofdstukken IV en V leggen we in hoofdstuk III. Voor het mensbeeld van Meister Eckhart zullen we - meer dan in de hoofdstukken IV en V - gebruik maken van Eckhartteksten die niet in de *Paradisus* opgenomen zijn. Doel van hoofdstuk III is om zowel de metafysische als ethische pijler van Eckharts antropologie te laten zien, waarbij onder andere de *eenheid* van de mens centraal staat. We willen ook laten zien hoezeer bij Eckhart het ontologische en ethische naar één proces verwijst: de fornuftige weg is een stervensweg. De mens is slechts Godsontvankelijk wanneer zijn oneigenlijke 'ik' gestorven is.

In hoofdstuk VI maken we enige notities omtrent de ontstaansperiode van de afzonderlijke Eckhartpreken. Deze notities zijn met name bedoeld om het idee dat de Eckhartpreken uit de *Paradisus* ontstaan zijn in de Erfurtse periode 1303-1311 aan te vechten (contra K. Ruh). De *Paradisus* bevat volgens ons preken uit Eckharts vroege periode (voor 1302), middenperiode (1303-1311) en late periode (na 1313). De eerste aanzet voor deze these maken we in hoofdstuk II¹⁰². In § 9 van hoofdstuk III zullen we zien dat Eckharts zijnsopvatting (in de preken van de *Paradisus*) niet naar één exclusieve ontstaansperiode verwijst.

102 Zie hoofdstuk II, § 10.

Hoofdstuk I

In het nu volgende hoofdstuk II gaan we in de op de *Paradisus anime intelligentis* als verzameling. Aan de orde komen vragen zoals: Waar, wanneer en met welk doel is de verzameling ontstaan? Wat is het thema van de verzameling? Wie zijn de auteurs en zijn deze auteurs 'Eckhartadepten' of juist niet?

Een groot deel van deze studie is dus filosofisch-inhoudelijk van opzet. Dit geldt met name voor de hoofdstukken III, IV en V. Behalve een gedeelte van dit inleidend hoofdstuk, bevatten de hoofdstukken II en VI de meer historische component van deze studie.

OVER DE *PARADISUS ANIME INTELLIGENTIS*

1. Inleidend

In 1919 gaf Ph. Strauch een prekenverzameling uit, waarvan hij al lange tijd het afschrift bezat. In 1885 namelijk had E. Sievers¹ aan Strauch een eigenhandig gemaakte kopie gegeven van het eerste gedeelte van een perkamenten handschrift, dat bestond uit 114 folia tekst, afgeschreven in de eerste helft van de veertiende eeuw. De prekenverzameling is het eerste deel van een Oxfords verzamelhandschrift² en bevat een collectie van 64 preken met als titel *dit buchelin heizit ein paradys der fornuftigin sele* (incipit)³ oftewel *Paradisus anime intelligentis* (explicit)⁴. Het betreffende deel is afkomstig uit het bestand van het Karthuizerklooster bij Mainz⁵. Naast het Oxfords handschrift is nog een Hamburgs tweelinghandschrift bekend: beide handschriften gaan terug op één en hetzelfde handschrift⁶.

De viereenzestig preken zijn van dertien verschillende auteurs afkomstig: tien dominicanen, een karmeliet, een barrevoetse leesmeester (franciscaan) en een anonymus. Eénendertig preken stammen van Meister Eckhart, achtentwintig preken van Eckharts ordebroeders, drie preken van Hane de Karmeliet⁷, één preek van de barrevoetse leesmeester⁸ en één preek van een anonymus⁹ die waarschijnlijk tot de dominicaanse orde behoorde. K. Ruh

1 Eduard Sievers († 1935) was germanist.

2 Vgl. de tweede titelpagina van de *Paradisuseditie* van Ph. Strauch: *Paradisus anime intelligentis* (*Paradis der fornuftigen sele*), aus der Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 479, nach E. Sievers' Abschrift, herausgegeben von Philip Strauch, Berlin 1919 (PAI). Vgl. Ph. Strauch, PAI, VII.

3 PAI, 1,1.

4 PAI, 139,21.

5 PAI, 139,22: "Iste liber pertinet ad domum montis sancti Michaelis prope Magunciam ordinis Carthusiensis."

6 Hamburg, SB u. UB, cod. theol. 2057 (H). Vgl. K. Ruh, "Paradisus anime intelligentis ('Paradis der fornuftigen sele')", *Verfasserlexikon* (2e editie), Band 7, Berlin/New York 1987, 298-303, ibh 298-299.

7 Hane de Karmeliet, PAI, preek 3, *Gaudete in domino*, 12-13; PAI, preek 30, *Emitte spiritum tuum*, 65-66; PAI, preek 54, *Omnes querebant eum*, 118-120.

8 Een barrevoetse leesmeester, PAI, preek 62, *Ecce nova facio*, 131-133.

9 PAI, preek 56, *Illumina oculos meos*, 121-122.

meent Meister Eckhart als ook auteur van deze laatste preek te mogen beschouwen¹⁰.

Wat betreft de preken van Eckharts ordebroeders is de verdeling als volgt: Bruder Erbe en Thomas van Apolda zijn beiden vertegenwoordigd met één preek¹¹, van Albrecht van Treffurt en Helwic van Germar vinden we van elk twee preken¹², van Herman van Loveia en Florentius van Utrecht vinden we van elk drie preken¹³, van Gisilher van Slatheim en Johannes Franke vinden we van elk 5 preken¹⁴ en Eckhart Rube is vertegenwoordigd met 6 preken¹⁵. Rest de preek van de anonymus. Het is een preken-verzameling die uit dominicaanse kring komt.

De *Paradisus* omvat twee delen en volgt de indeling zoals die bij liturgische boeken gebruikelijk is. Het eerste deel is gestructureerd volgens het tijd-eigen van het Kerkelijk jaar en loopt van de eerste Adventszondag tot aan het Triniteitsfeest (31 sermones de tempore, de preken 1 tot en met 31). Het tweede deel is gestructureerd volgens het feest-eigen der Heiligen (33 sermones de sanctis, de preken 32 tot en met 64), waarbij doorgaans niet is aangegeven welke Heiligen gevierd worden.

De verzamelaar(s) hechtten belang aan het benadrukken van bepaalde themata. Zo wordt in de preken 38 en 39 de edelheid van de liefde

10 Vgl K. Ruh, *Meister Eckhart*, 61 "Das Corpus umfaßt insgesamt 64 Predigten. Genau die Hälfte wird Eckhart zugeschrieben, nämlich 32 (die einzige, wohl aus Versehen ohne Verfasseramen überlieferte Predigt, Nr 57, darf Eckhart aus der Perspektive des Sammlers, nicht als textkritisches Resultat zugesprochen werden)" (K Ruh bedoelt niet preek 57, maar preek 56), vgl K Ruh, "Paradisus", 300.

11 Bruder Erbe, PAI, preek 11, *Hic est filius*, 27-30, Thomas van Apolda, PAI, preek 6, *Puer natus est*, 19-21

12 Albrecht van Treffurt, PAI, preek 38, *Diliges dominum deum*, 86-88 en PAI, preek 53, *Querite primum regnum*, 116-118, Helwic von Germar, PAI, preek 43, *Qui videt me*, 95-98 en PAI, preek 52, *Predica verbum*, 115-116

13 Herman van Loveia, PAI, preek 13, *Ubi est qui*, 33-35, PAI, preek 17, *Vobis datum est*, 42-44, PAI, preek 40, *Non est deus*, 89-90, Florentius van Utrecht, PAI, preek 2, *Benedictus qui venit*, 9-11, PAI, preek 31, *Tres sunt qui*, 66-69, PAI, preek 63, *Estote misericordes sicut*, 133-138

14 Giseler van Slatheim, PAI, preek 12, *Ubi est qui*, 30-33, PAI, preek 14, *Puer Ihesus proficiebat*, 35-37, PAI, preek 25, *Conturbati discipuli extimabant*, 59-61, PAI, preek 39, *Maiozem hac dilectionem*, 88-89, PAI, preek 41, *Hec est vita*, 90-92

Johannes Franke, PAI, preek 5, *Fiat michi secundum*, 18-19, PAI, preek 7, *Ipse spiritus reddit*, 21-23, PAI, preek 18, *Exiit qui seminat*, 44-46, PAI, preek 29, *Nunc quidem tristitiam*, 64-65, PAI, preek 35, *In omnibus requiem*, 80-81

15 Eckhart Rube, PAI, preek 9, *Angelus domini apparuit*, 23-26, PAI, preek 23, *Accipite et manducate*, 55-56, PAI, preek 32, *Scimus quia diligentibus*, 69-73, preek 44, *Estote parati quia*, 98-99, PAI, preek 45, *Renovamini spiritus mentis*, 100-103; PAI, preek 64, *Consolationes tue letificaverunt*, 139

benadrukt. In de preken 40 tot en met 44 staat de prioriteit van de fornuft boven die van de wil, een typisch dominicaanse stelling, centraal. Deze laatste stelling (als strijdvraag gericht tegen de franciscanen) is onmisbaar in een middeleeuwse dominicaanse prekenverzameling. Ter verlevendiging van deze strijdvraag heeft de verzamelaar als preek 62 de preek *Ecce nova facio*¹⁶ van de 'barrevoetse leesmeester' opgenomen waarbij beweerd wordt dat *minne* het allerhoogste en allergrootste werk van de Zaligen in het Hemelrijk is. Maar, zegt de verzamelaar in de inhoudsopgave, 'de broeders en leesmeesters van de orde der predikheren geloven er geen woord van ...' en beschouwen *bekentnisse* als het hoogste werk, en ze 'hebben gelijk'¹⁷. Volgens de verzamelaar heeft Gislher von Slatheim in zijn preek *Hec est vita*¹⁸ een disputatie gevoerd met de barrevoetse meesters en bewezen dat het werk van de *fornuft* in het eeuwig leven edeler is dan het werk van de *wille*¹⁹.

De titel van de verzameling *Paradis der fornuftigen sele* oftewel *Paradisus anime intelligentis* verwijst naar de specifieke dominicaanse voorrang van de fornuft, maar mag niet vereenzelvigd worden met deze dominicaanse opvatting. De verzameling gaat over wezenlijk meer dan over de prioriteit van het intellect.

Ruh zegt over de *Paradisus* dat voor zowel Meister Eckhart als de andere predikers het belangrijkste thema 'de ziel in haar intellectualiteit' is en het paradijs als 'himmlische Heimat' waarbij de prioriteit van de fornuft inzake Godskennis/zaligheid het dominicaanse programma van de verzameling is²⁰.

We zouden het wat breder willen formuleren: de intellectualiteit van de ziel oftewel de fornuftige sele heeft in de *Paradisus* betrekking op de structuur, dynamiek en ontvankelijkheid van de menselijke geest in al haar facetten. Hoe neemt de ziel aan het goddelijke deel? Het uiteindelijke

16 PAI, preek 62, *Ecce nova facio*, 131-133.

17 PAI, 6,37-7,3: "hi an disime sermon lerit ein barfuzzin lesemeister wi sich di sele haldin sal di ein glich nochvolgin wil habin der di in deme ewigin lebene sin. abir di brudere und lesemeister in predigere ordine inhaldin nicht einis wortis daz her sezzit und sprichit daz daz allir hohiste werc und diz groiste der seligin in himmilriche daz si minne. ez ist bekentnisse, sprechin di predigere, und habin wor".

18 Gislher von Slatheim, PAI, preek 41, *Hec est vita*, 90-92.

19 PAI, 5,1-5: "(...) in disir predigade dispitirit brudir Gislher von Slatheim (...) widir di barfuzin und bewisit daz diz werc der fornuft edilir ist dan diz werc dez willen in deme ewigin lebene, und bricht di bant der barfuzin id est argumenta meisterliche."

20 K. Ruh, "Dionysius Arcopagita im deutschen Predigtwerk Meister Eckharts", in: *Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch* 13, 1987, 207-223, iib 216-217.

paradijs voor de fornuftige sele is - geheel volgens de christelijke traditie - het zalige aanschouwen Gods in het Hiernamaals. Maar ook tijdens zijn aardse leven is de mens ontvankelijk voor het goddelijke. Een 'paradijs' op aard is mogelijk, volgens de opvatting van Meister Eckhart, maar ook volgens andere Paradisusauteurs.

In de Eckhartpreken wordt doorgaans niet over het aanschouwen Gods gesproken. Karakteriserend voor de Eckhartpreken is eerder de Gods nabijheid zoals door Augustinus geformuleerd. Centraal staat daarbij de *bereidheid* van de mens. God wil zich steeds kenbaar maken aan de mens: 'God is altijd bereid, maar wij zijn geheel onbereid; God is ons nabij, maar wij zijn heel ver; God is binnen, maar wij zijn buiten; God is (bij ons) thuis, wij echter zijn vreemden.'²¹. Het paradijs voor de fornuftige ziel kan - vanuit Eckhartiaans perspectief - overal zijn waar de mens bereid is God te kennen. Bij Eckhart vervaagt in zekere zin de grens tussen hemel en aarde. Of, anders gezegd, Eckhart spreekt vanuit het perspectief van het eeuwige, dat wil zeggen: eeuwigheid is voor Eckhart een zeker verenigd-zijn-met-God en vanuit deze dimensie staat de mens in het leven²². Daarbij geldt dat Godsontvankelijkheid van de aardse mens bij Eckhart niet aan één specifieke wijze gebonden is: God laat zich niet aan één bepaalde vorm van spiritualiteit binden.

In de preken van de andere Paradisusauteurs vindt men een aantal duidelijk 'Eckhartiaanse elementen'. Uiteraard vindt men ook de positie aangaande menselijke Godskennis die meer typisch is voor Thomas van Aquino: 'een mens, op zich genomen, kan Gods wezen niet kennen, tenzij hij van dit leven gescheiden is.'²³.

Ten opzichte van deze positie van Thomas bewoog Eckhart zich redelijk vrij. Eckhart schreef de menselijke geest een grotere ontvankelijkheid toe

21 Vgl. DW III, preek 68, *Scitote, quia prope*, 152,2-4: "Got ist alzit bereit, mër: wir sîn sêre unbereit; got ist uns nâhe, mër: wir sîn im sêre verre; got ist inne, mër: wir sîn ûze; got ist heimelich, mër: wir sîn vremde.". Vgl. hoofdstuk I, § 4 over de augustijnse idee dat God 'binnen' is en niet 'buiten'.

22 Vgl. A. Haas, "Aktualität und Normativität Meister Eckharts", in: *Eckhardus Theutonicus*, 205-268, iib 210-212. Vgl. ook D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens, (Studien zur Geschichte der katholische Moralthologie 15), Regensburg 1969, 181. Mieth benadrukt de dynamische en "vertikale Beziehung" tussen God en mens. Er is sprake van een "Rythmus" dat "kein zeitliches Nacheinander" kent, maar onophoudelijk plaatsvindt: de Godsgeboorte in de ziel.

23 Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, Pars I, q.12, art.11, c.: "Respondeo dicendum, quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. (...)". Zie ook hoofdstuk III, § 2.

dan Thomas. Of, anders geformuleerd: de gedachten van Eckhart over het beeldloos kennen Gods gelden niet alleen *in patria*, maar ook *in via*²⁴. In de teksten van Eckhart is het onderscheid tussen *patria* en *via* zo goed als onzichtbaar geworden. Waar de mens bereid is, is God, is het paradijs.

2. Een eerbetoon

Het *buchelin* dat heizit *ein paradis der fornuftigen sele* is in de eerste plaats een eerbetoon aan Meister Eckhart. Kwantitatief is dit direct zichtbaar doordat bijna de helft van de preken van Meister Eckhart afkomstig is. Een ander opvallend feit is dat Eckharts preek *Quasi stella matutina* (preek 33 van de verzameling) de St. Dominicuspreek van de verzameling is²⁵. Op St. Dominicusdag, 4 augustus, herdenken de dominicanen de stichter van hun orde. De dominicaan die op deze feestdag mocht preken, of wiens preek als St. Dominicuspreek in een prekenverzameling opgenomen is, kan niet anders dan een zekere autoriteit genoten hebben.

De verzameling wekt de indruk tot stand gekomen te zijn in een periode en omgeving waar Eckhart geëerd werd, ondanks de veroordeling van paus Johannes XXII.

3. Erfurt of Keulen

Zeer waarschijnlijk zijn nogal wat preken uit de *Paradisus* in Erfurt ontstaan; voor de uiteindelijke redactie van de verzameling komt naast Erfurt ook Keulen in aanmerking.

Ruh volgt het spoor van Ph. Strauch en L. Seppänen: volgens deze onderzoekers is de verzameling in Erfurt tot stand gekomen. Zij menen dat de verzameling als geheel naar Erfurt verwijst en dat ook de taal, ofschoon slechts een kopie van het origineel, deze hypothese niet tegenspreekt²⁶.

Ruh schrijft de verzameling een documentair karakter toe. Het betreft volgens hem een soort herinneringsboek van de geleerde elite uit de orde-provincie Saxonia, die pas in 1302 een zelfstandige provincie geworden was.

24 Vgl. A. de Libera, *Introduction*, 255.

25 Vgl. Ph. Strauch, PAI, XI.

26 Vgl. Ph. Strauch, PAI, XII; vgl. L. Seppänen, *Studien zur Terminologie des Paradisus anime intelligentis, Beiträge zur Erforschung der Sprache der mittelhochdeutschen Mystik und Scholastik*, (Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki 27), Helsinki 1964, 9-10; vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 60; vgl. K. Ruh, "Paradisus", 299.

De predikers uit de *Paradisus* behoren tot de 'illustere schaar van belangrijke mannen van de orde, die in de bloeitijd van het huis in Erfurt actief waren of met Erfurt in verbinding stonden'²⁷. Wat betreft activiteit en herkomst kunnen de meeste auteurs inderdaad met Erfurt verbonden worden. De verzamelaar geeft in de inhoudsopgave aan dat een aantal dominicanen lesemeister waren in Erfurt. Zo was Florentius van Utrecht "lesemeister zu Erforte zu den Predigerin"²⁸, Gisilher von Slatheim was "lesemeister zu Kolne und zu Erforte"²⁹, Helwic von Germar was "lesemeister ... zu Erforte"³⁰. In een onlangs verschenen studie van G. Fournier wordt het vermoeden van de Thüringse afkomst van de helft van *Paradisus* auteurs bevestigd³¹. De namen van Albrecht von Treffurt, Gisilher von Slatheim, Helwic von Germar, Hermann von der Loveia, Eckhart Rube en Thomas von Apolda verraden een Thüringse geboorteplaats en/of afstamming³². Een zevental auteurs - Meister Eckhart inclusief - was aldus met het Thüringse Erfurt verbonden. Een reden te meer om te aan te nemen dat een deel van de preken in Erfurt tot stand gekomen is.

Dit betekent echter niet zonder meer dat de redactie van de verzameling een Erfurtse aangelegenheid was. Een andere belangrijke plaats is Keulen. Zo hebben we gezien dat Gisilher von Slatheim óók lector was in Keulen. Meister Eckhart zelf is zeer waarschijnlijk vanaf 1323/24 de leidende magister van het *studium generale* te Keulen. Johannes Franke zou mogelijk uit Keulen afkomstig zijn³³. Ook Hane de Karmeliet is, indien identificeerbaar met de magister en (Karmelieten)prior Johannes Vogeles³⁴, in Keulen te situeren. Welke rol speelt Keulen in de ontstaansgeschiedenis van de *Paradisus*?

Het vermoeden van L. Sturlese, dat de verzamelaar(s) en de kopiïsten van de *Paradisus* zich onder de Keulse Eckhartisten bevonden, heeft een grote mate van waarschijnlijkheid. Na de dood van de meester bevonden Eckharts trouwste aanhangers zich in Keulen. Zij vormden, aldus Sturlese, een 'haard' van mensen die hun activiteit voortzetten alsof de veroorde-

27 K. Ruh, "Paradisus", 300; K. Ruh, *Meister Eckhart*, 60-71, iib 61-62.

28 PAI, 1,7.

29 PAI, 5,2-3.

30 PAI, 5,11.

31 Vgl. G. Fournier, *Dit buchelin heizt ein paradis der fornuftigin sele, Introduction à l'étude d'un sermonnaire allemand du XIV siècle*, Strasbourg 1989-1990, 16.

32 Vgl. G. Fournier, *Dit buchelin*, 12, 13 en 16.

33 Ph. Strauch, "Paradisus", IX; vgl. V. Honemann, "Franke, Johannes", *Verfasserlexikon* (2e editie), Band 2, Berlin/New York 1980, 800-802, iib 800.

34 L. Seppänen, "Hane der Karmeliet", *Verfasserlexikon* (2e editie), Band 3, Berlin/New York, 1981, 429-431, iib 429-430.

lingsbul van paus Johannes XXII nooit verschenen was³⁵. Bovendien speelde het *studium generale* van Keulen in de periode na het verschijnen van de bul een centrale rol aangaande dringende problemen binnen de orde³⁶. G. Steer meent dat de verzameling in eerste instantie de indruk maakt een antwoord op een ongewoon historisch gebeuren te zijn, namelijk de veroordeling van Meister Eckhart door paus Johannes XXII³⁷. Mogelijk was de *Paradisus* bedoeld als rehabilitatie van de Meister?

4. Doel van de *Paradisus* en datering

Volgens Ruh, die de *Paradisus* vooral als een soort herinneringsboek beschouwt, is een rehabilitatie van Eckhart pas mogelijk ná 1340, nadat de verhitte gemoederen over het proces wat tot rust gekomen waren³⁸. Volgens Steer is de verzameling redelijk snel na de veroordeling tot stand gebracht. Het feit dat Nicolaas von Landau in zijn *Sermones* (1341) gebruik maakt van teksten van de *Paradisus*, wijst volgens Steer erop dat de *Paradisus* zeker vóór 1340 samengesteld moet zijn³⁹. Aldus moet de verzameling tussen 1330-1340 gedateerd worden.

35 Vgl. L. Sturlese, "Die Kölner Eckhartisten", 207-209.

36 Vgl. L. Sturlese, "Homo divinus. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nachekhartischen Zeit", in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984, hrsg. von K. Ruh, Stuttgart, 1986, 146: "Köln war zu jedem Zeitpunkt nicht nur die kulturelle Metropole Deutschlands, es war auch der Ort, aus dem der ganze Dominikanerorden eine Antwort auf die vielen brennenden, durch die Verurteilung Eckharts aufgeworfenen Fragen erwartete". Vgl. G. Fournier, *Diz buchelin*, 23.

37 Vgl. G. Steer, "Geistliche Prosa", in: *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*, begründet von H. de Boor und R. Newald. Band III: *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter: 1250-1370*, 2. Teil: *Reimpaargedichte, Drama, Prosa*, hrsg. von I. Glier, München 1987, 306-370, iib 330.

38 Vgl. K. Ruh, "Paradisus", 299; vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 61.

39 Vgl. G. Steer, "Geistliche Prosa", 330: "Die Sammlung muß bald nach der Publizierung der Bulle entstanden sein, denn bereits 1341 hatte sie Nikolaus von Lindau in seine 'Sermones novi' eingearbeitet."; vgl. H. Zuchold, *Des Nikolaus von Landau Sermonen als Quelle für die Predigt Meister Eckharts und seines Kreises*, (Hermaea 2), Halle 1905, iib 116: "Nikolaus von Landau benutzte in seinen Sermonen eine Sammlung deutscher Predigten, welche Meister Eckhart, Hermann von Lovcia (S.29), Helwic von Germar (S.41), Hane den Karmeliter (S.43.108), Johannes Franko? (S.59), Bruder Kraft von Boyberg? (S.64. 111), Eckhart Rube (S.80), Florentius von Utrecht (S.82) und andere (S.94 Anm.8) zu Verfassern haben.". Zuchold merkt verder op dat Nicolaas een handschrift gebruikt heeft dat zeer verwant is aan het Oxfords handschrift zoals gevonden in het Karthuiszerklooster in Mainz. Waarschijnlijk heeft Nicolaas gebruik gemaakt van het oorspronkelijk handschrift.

De *Paradisus* lijkt aldus een dubbel doel te dienen: zij is zowel een eerbetoon (rehabilitatie?) van Eckhart als een getuigenis van een zeer specifieke dominicaanse preekperiode, waarin Eckhart één van de hoofdfiguren was⁴⁰. Een derde doel is de directe bestemming van de verzameling. De verzameling zou volgens Steer bedoeld zijn als studiemateriaal voor de geleerde ordebroeders; de complexiteit van de teksten zou niet bedoeld zijn voor vrouwelijke religieuzen en het volk⁴¹. De theologische en spirituele problemen van de verzameling blijven "im Innenraum des Ordens und im Vorraum der Seelsorgsvorbereitung"⁴². De subtilia van de Eckhartpreken uit de *Paradisus* leverden met deze bestemming geen gevaar voor 'de harten van de eenvoudigen' op en waren als zodanig niet direct in strijd met de doelstelling van de pauselijke bul *In agro dominico*, welke zoals gezegd vooral een maatregel met betrekking tot de zielszorg behelsde⁴³.

Het feit dat de Eckhartpreken uit de *Paradisus* nauwelijks aan de pauselijke bul doen herinneren, zou met het oog op de rehabilitatie verklaard kunnen worden. In de verzameling vinden we slechts één passage (uit de *Quasi stella matutina*) die door de pauselijke bul als ketters verdacht, veroordeeld is. Het betreft het laatste (28e) artikel uit pauselijke bul *In agro dominico*: 'God is noch goed noch beter noch volmaakt; wanneer ik God goed noem, dan zeg ik iets net zo verkeerd als wanneer ik het witte zwart zou noemen.'⁴⁴. Deze passage is te vinden in de drieëndertigste preek uit de verzameling: *Quasi stella matutina*⁴⁵. In de negentiende preek, *Populi eius qui*, is een

40 Vgl. G. Fournier, *Dit buchelin*, 23.

41 Vgl. G. Steer, "Geistliche Prosa", 331: "Es ist bestimmt nicht anzunehmen, daß Eckhart diese diffizile theologische Lehre, () den Herzen schlichter Leute wie Klosterfrauen und dem einfache Volke, zugemutet hat. Diese seine Predigt ist einzig bestimmt für die Lektüre und das Studium der gelehrten Predigerbrüder, deren Seelsorgaufgabe es nach der Intention des Ordens war *Contemplata aliis tradere*". Dit zegt G. Steer naar aanleiding van het materiaal in preek 33, *Quasi stella matutina*.

42 Vgl. G. Steer, "Geistliche Prosa", 332.

43 Vgl. G. Steer, "Der Prozeß Meister Eckharts und die Folgen", in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, im Auftrage der Gorres-Gesellschaft, hrsg. von H. Kunisch u.a., (Neue Folge 27), Berlin 1986, 47-64, ihb 61; vgl. J. Koch, "Meister Eckharts Weiterwirken im deutsch-niederländischen Raum im 14. und 15. Jahrhundert", in: *La mystique Rhénane*, Paris 1963, 133-156, ihb 136.

44 Zie H. Denzinger (ed.), *Kompendium / Enchiridion*, 403, nr. 978: "Quod Deus non est bonus neque melior neque optimus, ita male dico, quandocumque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum."

45 Vgl. PAI, preek 33, *Quasi stella matutina*, 74,28-30: "in gode enist wedir guit noch bezzir noch allirbeist. der da spreche daz Got guit were, der redete ume also unrecht also ob her di sonnen hize blech oder swarz."

passage te vinden die door Eckhart tijdens het proces verdedigd werd en niet meer in de pauselijke bul terug te vinden is⁴⁶.

Maar de bijna-afwezigheid van stellingen uit de pauselijke bul, kan ook andere redenen hebben. Wanneer een groot deel van de preken in Erfurt is ontstaan, is het mogelijk dat de aanklagers veel preken nooit onder ogen hebben gehad.

Een andere en ons inziens zeer voor de hand liggende reden is dat de meeste preken die we in de *Paradisus* terugvinden geen enkele reden tot verdenking gaven en dat we door de *Paradisus* inzicht krijgen in het normale preekaanbod van Eckhart. De bul daarentegen geeft een zekere vertekening van de reguliere inhoud van Eckharts preken⁴⁷.

5. De 'andere' auteurs van de *Paradisus*: Eckhartadepten, uitleggers van Thomas, dominicaanse elite?

De indruk die aanvankelijk over de verzameling bestond (E. Sievers, W. Preger), was dat de meeste auteurs van de *Paradisus* adepten van Eckhart zouden zijn⁴⁸.

In de zestiger jaren werpt een studie van L. Seppänen een ander licht op de auteurs van de verzameling. In zijn boek, *Studien zur Terminologie des Paradisus anime intelligentis*⁴⁹, wordt een duidelijk onderscheid gemaakt

46 Vgl. PAI, preek 19, *Populi eius qui*, 47,13-19: "di spise di ich ezze, di wirdit also foreinit mit mime libe alse min lip mit minir sele ist foreinit an eime wesine, nicht alse an eime werke. alse min sele di einiget sich zum augin an eime werke, daz ist daz ich sehe. aber di spise di ich ezze, di hait ein wesin mit minir nature, nicht foreinit an eime werke, mer foreinit an eime wesine, und meinit die grozin einuge di wir mit Gode sullin habin mit eime wesine, nicht mit eime werke."; vgl. DW I, preek 7, 119, 2-7. Zie G. Théry (ed.), "Édition critique", (2e lijst) art. 47, 249-250, en (eerste lijst), art. 14 A, 183. Zie L. Sturlese (ed.), LW V, *Acta Echardiana*, nr. 70, 224: "Item quod sicut 'anima et corpus uniuntur in esse' et sicut 'cibus habet unum esse cum natura cibati', sic 'deo uniemur secundum esse, non secundum operari tantum'".

47 Vgl. hoofdstuk I, § 1.

48 Vgl. E. Sievers, "Predigten von Meister Eckhart", in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 15, 1872, 373-439, ihb 437: "Die Verfasser der Predigten schließen sich in ihrer ganzen Darstellung eng an Eckhart an, und sind wenn nicht alle doch größtenteils als unmittelbare Schüler dieses Letztern zu betrachten.". Vgl. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, II. Teil: Ältere und neuere Mystik in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts. Heinrich Suso*, Leipzig 1881, 87-89, ihb 89: "Sie könnten also gar wohl unmittelbare Schüler Eckharts gewesen sein, wenn anders die Analyse ihrer Predigten eine Verwandtschaft mit den Lehren dieses Meisters ergeben sollte."

49 Reeds eerder genoemd in § 3 van dit hoofdstuk.

tussen de Eckhartpreken enerzijds en de overige preken anderzijds. De conclusies van Seppänen komen niet overeen met het aanvankelijke beeld, namelijk dat de meeste auteurs Eckhartadepten zouden zijn. W. Preger had weliswaar reeds in 1881 opgemerkt dat niet alle auteurs uit de *Paradisus* zich "eng an Eckhart anschließen"⁵⁰, maar L. Seppänen gaat verder: bijna geen enkele auteur van de *Paradisus* is als Eckhartadept te beschouwen; eerder moet men hen als uitleggers en vertalers van Thomas van Aquino zien⁵¹. Deze laatste these lijkt ons niet juist en doet onrecht aan de auteurs die duidelijk meer in Eckhartiaanse geest werkten⁵². Zo is het volgens Steer ook zeker de bedoeling van de verzamelaar geweest om, naast de verdediging van de positie van Eckhart, preken van 'Nachahmern' en 'Nachfolgern' in de *Paradisus* op te nemen⁵³.

Ruh (1985) karakteriseert de andere *Paradisus*auteurs in functie van de vermoedelijke opzet van de verzameling. In de *Paradisus* als herinneringsboek wordt de dominicaanse elite van weleer - Saxonía ná 1302 - herdacht⁵⁴.

Of het nu precies de elite van 'Saxonía ná 1302' betreft is nog maar de vraag; in ieder geval zijn alle met naam bekende auteurs - met uitzondering van Thomas van Apolda - lector of magister. Meister Eckhart en Hane de Karmeliet zijn de magisters van de verzameling, alle anderen zijn lector. Met andere woorden: de auteurs van de *Paradisus* zijn zeker representatief voor een bepaalde periode.

De auteurs van de *Paradisus*preken vormen een gemêleerd gezelschap. We vinden zowel 'Eckhartadepten' als 'uitleggers van Thomas'. Daarbij moeten we niet vergeten dat in feite elke dominicaan uit die periode een 'uitlegger van Thomas' was. Voor elke dominicaan was Thomas een autoriteit, ook wanneer hij in de geest van Eckhart werkte⁵⁵. Wanneer men gefixeerd is op de invloed van Thomas, wordt men wellicht blind voor de Eckhartiaanse elementen die wel degelijk aanwezig zijn. De aanvankelijke indruk van Sievers en Preger, namelijk dat de meeste auteurs adepten van Eckhart zouden zijn, lijkt gerechtvaardigd.

50 Vgl. W. Preger, *Geschichte*, II, 87-89, iib 87.

51 Vgl. L. Seppänen, *Studien*, 18-19. De doorwerking van deze bevinding van L. Seppänen zien we bijvoorbeeld bij F. Tobin, *Meister Eckhart: Thought and Language*, Philadelphia 1986, 19. Zie ook B. Hasebrink, *Inzitative Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt*, (Texte und Textgeschichte 32), Tübingen 1992, 97.

52 De werkwijze van L. Seppänen zullen we in de volgende paragraaf bekritisieren.

53 Vgl. G. Steer, "Geistliche Prosa", 331.

54 Vgl. K. Ruh, "Paradisus", 300; vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 62.

55 Zie dit hoofdstuk, § 8.

6. De Paradisuspreken volgens Seppänen: scholastiek versus mystiek

L. Seppänen heeft met zijn studie over de terminologie van de Paradisuspreken onder andere willen reageren op de Trierse 'Wortfeldmethode' zoals deze door Th. Schneider was toegepast op de woordenschat van Meister Eckhart⁵⁶. Volgens L. Seppänen zijn er 'in de mystiek en scholastiek geen zelfstandige, in het Duitse taalsysteem wortelende, woordvelden: de distincties van de mittelhochdeutsche scholastisch-mystieke termen zijn (weer)spiegelingen van de overeenkomstige Latijnse vaktaal.'⁵⁷ Zoals gezegd zijn de dominicaanse predikers, die naast Meister Eckhart in de *Paradisus* optreden, volgens Seppänen uitleggers en vertalers van het werk van Thomas van Aquino. Zijn onderzoek concentreert zich vooral op het zichtbaar maken van Thomas' sporen in de preken van Eckharts ordebroeders. Voor Seppänen zijn de ordebroeders van Eckhart typische scholastici en daarmee is zijn studie over de *Paradisus* ook een vergelijking tussen de *scholastieke* taal van deze predikers enerzijds en de *mystieke* taal van Meister Eckhart anderzijds⁵⁸.

L. Seppänen legt de nadruk op het *verschil* tussen de preken van Meister Eckhart en de andere predikers. Hij ziet 'een fundamenteel terminologisch verschil, dat terug te voeren is op het verschillend grondkarakter van de betreffende preekgroepen'⁵⁹. Zo zegt Seppänen dat de taal van Meister Eckhart een wezenlijk *accumulatief* karakter heeft, dat wil zeggen dat het hem niet gaat om een duidelijke uitleg van de scholastieke distincties, maar om het articuleren van het in God en de ziel verborgene *ene*. Dit *ene* probeert Meister Eckhart voortdurend te beschrijven⁶⁰. Meister Eckhart had voortdurend de *unio* voor ogen, hij houdt preken die op de 'vitale religieuze behoeften van de toehoorders' gericht zijn, terwijl de andere predikers zich beperken tot een meer schools onderwijs⁶¹.

We geven twee voorbeelden van de werkwijze van Seppänen:

56 L. Seppänen, *Studien*, 16. De reactie geldt: Th. Schneider, *Die intellektuelle Wortschatz Meister Eckharts*, (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Deutsche Philologie, 1), Berlin 1935.

57 L. Seppänen, *Studien*, 16.

58 Vgl. L. Seppänen, *Studien*, 18-19: "(...) weitet sich der Vergleich zwischen Meister Eckhart und diesen Predigern aus zu einem Vergleich zwischen einer typisch mystischen und einer scholastischen Sprache."

59 L. Seppänen, *Studien*, 265.

60 Vgl. L. Seppänen, *Studien*, 266.

61 Vgl. L. Seppänen, *Studien*, 266.

Het eerste voorbeeld heeft betrekking op het contrast dat Seppänen schildert tussen Meister Eckhart enerzijds en Albrecht von Treffurt anderzijds. Wat betreft Albrecht van Treffurt: verderop zullen we laten zien dat Albrecht zeer waarschijnlijk één van de jonge ordebroeders was, die door Eckhart persoonlijk is beïnvloed ten tijde van *Die rede der underscheidung* (1294-1298). Juist in Paradisuspreek 53 van Albrecht, *Querite primum regnum*, zien we overeenkomsten met *Die rede der underscheidung* (1294-1298) van Meister Eckhart⁶². Typisch is dat L. Seppänen het verschil wil benadrukken tussen de opvatting van Albrecht von Treffurt en die van Meister Eckhart: "Aber von Meister Eckhart abweichend betont A.v.T., daß zur menschlichen Naturausstattung kein göttliches Licht gehört"⁶³ en: "Einmal sagt TA direkt gegen ME, daß das göttliche Licht nicht in uns ist"⁶⁴. L. Seppänen doelt op een passage van Albrecht in preek 53, *Querite primum regnum*: 'Het licht van de fornufft, dat we gebruiken voor de uitwendige dingen, dat is in ons. Maar het goddelijk licht is niet in ons, het moet van boven in ons komen...'⁶⁵. Uit niets blijkt dat Albrecht hier Meister Eckhart kritiseert. Seppänen vooronderstelt hier meer dan de tekst toelaat. Bovendien wordt in *Die rede der underscheidung*, de tekst waarmee Albrechts preek inhoudelijk sterk overeenkomt, nergens over een (op natuurlijke wijze aan de mens behorend) goddelijk licht gesproken. Hoezo zou Albrecht dan deze gedachte aan Meister Eckhart toe kunnen schrijven?

Seppänen reduceert hier Eckhart tot de mysticus die voortdurend sprak over het goddelijke licht in de mens, een opvatting die op zich al enige nuance behoeft.

Het tweede voorbeeld vertoont hetzelfde principe: de gedachten van Meister Eckhart worden gereduceerd tot bepaalde termen en vervolgens wordt een contrast geconstateerd tussen deze termen van Meister Eckhart en zijn ordebroeders. Zo constateert Seppänen dat de termen *funkelin*, *man*, *frouwe*, *widiwe* helemaal niet voorkomen bij de andere predikers⁶⁶. Hij vermeldt niet dat deze beelden van Eckhart, die bepalend zijn geworden voor het Eckhartbeeld, slechts in drie van de éénendertig Eckhartpreken voorkomen.

62 Zie dit hoofdstuk, § 9.

63 L. Seppänen, "Albrecht von Treffurt", *Verfasserlexikon* (2e editie), Band 1, 207.

64 L. Seppänen, *Studien*, 160-161. Per vergissing spreekt Seppänen over TA (Thomas von Apolda) ipv AT (Albrecht von Treffurt).

65 Albrecht van Treffurt, PAI, preek 53, 116,18-21.

66 Vgl. L. Seppänen, *Studien*, 231.

7. Een misleidend model

Het moge duidelijk zijn dat het Seppänaans model van *scholastieke* preken enerzijds en *mystieke* preken anderzijds een misleidend interpretatiemodel is. Nog niet zo lang geleden heeft K. Flasch gewezen op de historische contingentie van het begrip *mystiek*; Eckhart te beschouwen als mysticus (en de *mystiek* als tegenstelling van de *scholastiek*) schaadt volgens Flasch het Eckhartonderzoek⁶⁷. Eén van de "ärgsten methodologischen Verwüstungen"⁶⁸ is dat Eckhart door de karakterisering als *mysticus* losgemaakt wordt van 'zijn feitelijke omgeving, van de orde, van het *studium generale* en van de universiteit', een eenzaamheid en een innerlijkheid suggererend die met de historische Eckhart weinig te maken hebben⁶⁹. Zonder de visie van K. Flasch in elk detail te willen volgen, moet dit methodologisch gevaar onderkend worden.

Seppänen is een schoolvoorbeeld van de door Flasch bekritiseerde werkwijze. De *mysticus*, Meister Eckhart, "erweitert die menschliche Begriffe ins Unendliche"⁷⁰, terwijl de *scholastici* zich beperken tot het braaf uitleggen en differentiëren van scholastische distincties⁷¹. Zij onderscheiden zich van Meister Eckhart doordat zij 'goed katholiek' willen blijven, dat wil zeggen: "in den Schranken der Thomistischen Lehre"⁷².

Aldus isoleert Seppänen Meister Eckhart van zijn omgeving waarin hij werkte, leefde en waarin hij erkenning vond⁷³. De overeenkomsten met de

67 K. Flasch, "Meister Eckhart und die "Deutsche Mystik". Zur Kritik eines historiographischen Schemas", in: *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, hrsg. von O. Pluta, Amsterdam 1988, 439-463. Vgl. ook K. Flasch, "Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Bertold von Moosburg", in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposium Kloster Engelberg 1984, hrsg. von K. Ruh, (Germanische Symposien Berichtsbände 7), Stuttgart 1986, 125-134, iib 131.

68 K. Flasch, "Meister Eckhart und", 443. K. Flasch noemt vijf 'methodologische verwoestingen', 443-446.

69 K. Flasch, "Meister Eckhart und", 445, nr. 3.

70 L. Seppänen, *Studien*, 264.

71 L. Seppänen, *Studien*, 265-266.

72 L. Seppänen, *Studien*, 69. Zinswendingen als "(...) aber von den dialektischen Behauptungen des Meisters abweichend fügt er gut katholisch hinzu (...)" zijn gebruikelijk (L. Seppänen, *Studien*, 66-67).

73 Vgl. L. Seppänen, *Meister Eckharts Konzeption der Sprachbedeutung. Sprachliche Welterschöpfung und Tiefenstruktur in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik?*, (Hermaea, Germanistische Forschungen, Neue Folge, 51), Tübingen 1985, 102. Hier zegt L. Seppänen, eenentwintig jaar na het verschijnen van zijn *Studien*, het volgende over de distinctie scholastiek - mystiek: "Auf die kontroverse, vorläufig noch ungeklärte Frage nach der Unterscheidung zwischen Scholastik und Mystik wollen wir hier nicht eingehen (...). >Mystisch< soll hier das sein, was bei Eckhart z. B. über den Aquinaten

andere auteurs worden gereduceerd. Ook heeft Seppänen geen oog voor de gemeenschappelijke inspiratiebronnen. De enige echte gemeenschappelijke inspiratiebron is volgens Seppänen Thomas. Zo zegt hij met betrekking tot de zogenaamde scholastieke preken dat 'afgezien van geringere sporen van Augustinus, Pseudo-Dionysius en Bernardus' bijna alles teruggaat op Thomas⁷⁴.

8. Eenheid en verscheidenheid

Het is een grote verdienste van L. Seppänen dat hij erop wijst dat bij verscheidene auteurs preken te vinden zijn die sterke parallellen vertonen met teksten van Thomas (of aan Thomas toegeschreven teksten)⁷⁵. Inderdaad is onbestrijdbaar dat de invloed van Thomas voor alle dominicaanse ordebroeders van de *Paradisus* geldt. We dienen ook te beseffen dat dit op zichzelf nog niet zoveel zegt. Zo is Eckhart zelf de enige auteur die Thomas *met naam* vermeldt: "meister oder bruder Thomas sprichit"⁷⁶. Maar ook vermeldt Eckhart expliciet Albertus Magnus; dit niet slechts één maal, maar vier maal⁷⁷.

De opzet van de verzameling impliceert niet het scheppen van een tegenstelling tussen dominicanen à la Thomas enerzijds en dominicanen à la Eckhart anderzijds. De verzameling als zodanig legt getuigenis af van Eckhart in zijn "faktische Umgebung". De auteurs hebben - ondanks inhoudelijke divergenties - veel gemeenschappelijk. Bij een aantal auteurs is, zoals gezegd, de invloed van Eckhart duidelijk zichtbaar. In de volgende paragraaf komen we hierop terug.

De verzamelaar heeft teksten uitgekozen waarin op verschillende manieren wordt gesproken over Godsontvankelijkheid. Ook in de preken van Eckhart wordt op verschillende manieren over de Godsontvankelijkheid gesproken.

deutlich hinausgeht und in der Forschung gemeinhin als die >mystische Lehre< des christlichen Dialektikers (...) Eckehart angesehen wird."

74 Vgl. L. Seppänen, *Studien*, 19.

75 Vgl. L. Seppänen, *Studien*, 219-225, ijb 220. Zie ook voetnoot 123 verderop in dit hoofdstuk.

76 PAI, 38,11-12.

77 Vgl. PAI, 37,15 ev: "Albertus: daz ist die sache (...)" ; vgl. 126,16 ev: "Albertus: 'daz dinc ist einvaldic (...)" ; vgl. 126,19 ev: "Albertus: 'drigirhande wis flûzit he (...)" ; vgl. 126,34 ev: "Albertus sprichit: 'in deme willin da (...)" .

Deze laatste spreekt niet alleen over de zielevonk of de fornuftikeit, hij spreekt bijvoorbeeld ook over de maat en de beperktheid van de ziel, over de trinitaire zielsstructuur, over de deemoedigheid, over de liefde. Hij maakt gebruik van opsommingen en stadia etc. Ook bij de andere auteurs zien we een dergelijke variatie, afhankelijk natuurlijk ook van de aard van de preek.

Preken met eenzelfde thema, zoals bijvoorbeeld de vier adventspreken of de drie Mariapreken, vertonen natuurlijk overeenkomsten. Zo ligt het voor de hand dat er enige gelijkenis is tussen de Mariapreek van Johannes Franke - preek 35, *In omnibus requiem* - en de Mariapreek van Meister Eckhart - preek 36, *In omnibus requiem* - . En natuurlijk is er gelijkenis tussen Paradisuspreek 27, *Cum sero factum*, van Meister Eckhart en Paradisuspreek 32, *Scimus quia diligentibus*, van Eckhart Rube, omdat in beide preken gesproken wordt over de twaalf vruchten die de Heilige Geest in de ziel bewerkt⁷⁸.

Volgens Ruh is de *Paradisus* het eerste geschrift in volkstaal waarin Dionysius als belangrijke spirituele autoriteit geciteerd wordt⁷⁹. Hij wordt niet alleen geciteerd door Meister Eckhart, maar ook door de andere auteurs⁸⁰. Bijzondere aandacht krijgt Dionysius bij Hane de Karmeliet⁸¹ en in de anonieme preek welke als leerstuk van Dionysius gepresenteerd wordt⁸². De Dionysiuscitaten in de *Paradisus* betreffen verschillende themata en beperken zich niet alleen tot de engelenleer en de theologia negativa. Zo is Dionysius ook de spirituele autoriteit aangaande de liefde als

78 Zie hoofdstuk V, § 5.4.

79 Vgl. K. Ruh, "Dionysius Aeropagita", 208.

80 In de 31 Eckhartpreken wordt Dionysius 9 maal met naam genoemd, in de overige 33 preken wordt Dionysius 13 maal met naam genoemd.

81 Vgl. Hane de Karmeliet, PAI, preek 3, *Gaudete in domino*, 12,4-5: "Sente Dionysius sprichit: 'seis stücke sint da mide di sele cumen sal uf ir hoistes'."; 13,33-34: "Dionysius: di engile sint ein durchschinich spigil gotlichis lichtis, di einen schowin in den anderen daz gotliche licht.".

82 Vgl. PAI, 6,17-18: "Illumina oculos meos. hi lerit sente Dyonysius daz die sele muz habin drigirleige licht, di da kumin sal zu dem luterin bekentnisse Godis.".

verenigende kracht⁸³, of de wijze waarop het goddelijk licht in de ziel komt⁸⁴.

Naast Augustinus, die uiteraard zeer veel geciteerd wordt, neemt Bernardus een niet onbelangrijke plaats in wat betreft expliciete citaten over de liefde⁸⁵. Zo wordt in Paradisuspreek 38 van Albrecht van Treffurt, *Diliges dominum deum*⁸⁶ - door L. Seppanen omschreven als een typisch florilegium over de betreffende Mattheustekst⁸⁷ - Augustinus acht maal genoemd en Bernardus zes maal.

De verwijzingen naar Dionysius, Augustinus en Bernardus komen regelmatig voor in de preken uit de verzameling en zijn niet alleen kenmerkend voor de Eckhartpreken.

9. Eckhartiaanse elementen bij de andere Paradisusauteurs

Een steeds terugkomend thema in de *Paradisus* is de geboorte van de Zoon of het Woord. Bij Eckhart wordt deze geboorte doorgaans geformuleerd als de goddelijke geboorte *in de ziel*; deze geboorte heeft als zodanig direct te maken met de menselijke Godsontvankelijkheid. Dit laatste aspect is niet noodzakelijk verbonden aan de dominicaanse leer van de geboorte van de Zoon. Voortbrenging van de Zoon uit de Vader op intellectuele wijze (per modum intellectus) - door de dominicanen algemeen aangenomen en als stelling van Thomas in 1302-1303 in Parijs door Eckhart verdedigd tegenover de scotisten⁸⁸ - vinden we bij verschillende auteurs terug. Een aantal Paradisusauteurs spreken, net zoals Eckhart, over de goddelijke geboorte *in de ziel*. We denken hierbij bijvoorbeeld aan Johannes Franke, Helwic von Germar en Hane de Karmeliet.

83 Vgl. PAI, Gisilher von Slatheim, preek 41, *Non est deus*, 92,16-17 "daz nimit he fon sente Dyonisius worte, der da sprichit daz munne si ein eininde craft und ein saminde craft allis gudis ()". Deze gedachte, ofschoon niet altijd expliciet aan Dionysius toegeschreven, zien we meerdere malen terugkeren in de Paradisuspreken. Gisilher von Slatheim schaarde zich overigens niet achter dit geciteerde standpunt.

84 Vgl. PAI, Meister Eckhart, PAI, preek 61, *Vidi civitatem sanctam* [sic], 130, 25-27: "Dyonisius: 'ist daz daz gotliche licht in mich schinit, so muiz ez bewondin sin alse min sele bewondin ist.'" Deze gedachte komt meerdere malen bij Eckhart voor.

85 In de Eckhartpreken wordt Bernardus 7 maal genoemd, in de overige 33 preken wordt Bernardus 10 maal genoemd.

86 PAI, 86-88.

87 Vgl. L. Seppanen, "Albrecht von Treffurt", *Verfasserlexikon* (2e editie), Band 1, Berlin/New York 1978, 207.

88 E. Wéber, "Eckhart et l'ontothéologie", 40-54.

Bij Eckhart, die wat betreft de Godsgeboorte bovenal in de traditie staat van een oud-christelijke genadeleer⁸⁹, heeft de Godsgeboorte betrekking op de beeldloze Godskennis van de mens: zoals God in Zichzelf zijn Zoon voortbrengt, zo 'baart' Hij zijn Zoon ook in de ziel.

Johannes Franke valt op door zijn spreken over de wonderlijke geboorte en de hoge edelheid van de christelijke ziel; de mens is geestelijk uit God geboren in het Woord dat de Waarheid is⁹⁰. Over Johannes Franke zei Preger al "Offenbar ist Eckhart sein Meister"⁹¹ en ook V Honemann merkt op dat taal en stijl van Johannes Franke aan Meister Eckhart doen denken⁹². Johannes Franke is de enige auteur, die, naast Meister Eckhart, de term 'fornuftikeit' gebruikt⁹³.

Ook Helwic von Germar brengt de Godsgeboorte in Eckhartiaanse termen: 'De ziel heeft een kracht die zonder materie, zonder tijd en plaats werkt. Wanneer de ziel alleen in de hoogste kracht staat, dan spreekt de Vader een Woord in de(ze) kracht en geeft geboorte aan Zijn Zoon in de(ze) kracht en ontvangt Zichzelf in Zichzelf in deze kracht, en zo wordt het eeuwige Woord in de ziel ontvangen'⁹⁴. Preger merkte op dat Helwic von Germar "die letzte Stufe der Speculation Eckhart's" vertegenwoordigde⁹⁵. Ook L.

89 Zie hoofdstuk IV, § 2

90 Vgl Johannes Franke, PAI, preek 7, *Ipse spiritus reddit*, 22,21-28 "daz glichnisse daz wir habin mit Godis sone, da fone wir Godis sone heizin, daz ist an der geburt, wan also her ewichliche Got uze Gode geborin ist, daz wort daz die warheit ist also si wir geistliche uz Gode geborin in deme worte der worheit an dirre wonderlichen geburt lit di hohe edikeit cristiner sele wir sin ouch gezogin und genent fon dem selbin spune daz der Godis son gesogin hait das ist di ewigin wisheit, di der son uz des vadir herzin getrunken hait mit den brusten sinis bekennessis und sinir lere so gibit Christus Godis wisheit der sele", vgl Johannes Franke, PAI, preek 18, *Exit qui seminat*, 44,34-36. "daz ewige wort, daz da ist ein sêwer sinis selbis bekennesses in di sele, und der uns alle zit fon sinir muldekeit bereiter ist zu gebine wan wir sin zu nemine he ist alle zit bereide, wir sin unbereide"

91 Vgl W Preger, *Geschichte*, II, 173-177, i**h**b 173

92 Vgl V Honemann, "Franke, Johannes", 800-802

93 Vgl Johannes Franke, PAI, preek 7, *Ipse spiritus reddit*, 22,16-21 "in den spigil sal si sehin mit geistlichin ougin, da si findit reine lutirkeit one missewende, noch der si sich richtin sal ez muiz gar lûtir sin da sich der gotliche schin inwerfin sal und sal durchflûzin und durchluchten der sele fornuftikeit und reinigen von allime dinstrinisse der duplichin valscheit und sezin in di clarheit der ewigin warheit also wirdit der mensche glich geformt noch dem bilde Godis sone"

94 Vgl Helwic von Germar, PAI, preek 52, *Predica verbum*, 115,29-33 "di sele hait eine craft di sundir materien und sundir zit und stat wirkit also di sele in di hohisten craft steit alleine, so sprichit der vadir ein wort in di craft und gebirit sinen son in di craft und inphieht sich selbin in sich selber in dis craft also wirt daz ewige wort inphangin in der sele"

95 Vgl W Preger, *Geschichte*, II, 152-154, i**h**b 152.

Seppänen geeft toe dat Helwic zich in de betreffende preek als mysticus van Eckhartiaanse allure laat zien⁹⁶.

Bij Hane de Karmeliet, hoewel geen ordebroeder van Eckhart, wordt de Godsgeboorte ook gethematiseerd: 'dan wordt God geboren in de ziel'⁹⁷.

In de kerstpreek van Thomas van Apolda⁹⁸ wordt met augustijnse 'Weihnachtsfrommigkeit'⁹⁹ over drieërlei geboorte van Christus gesproken: de geboorte uit de Vader, de geboorte uit de Moeder en de geboorte uit de Heilige geest in de menselijke ziel¹⁰⁰. Deze preek staat weer wat verder van Eckharts wijze van preken af¹⁰¹.

Bij Bruder Erbe¹⁰² en Florentius van Utrecht¹⁰³ wordt de Godsgeboorte niet uitgelegd als de geboorte van het Woord of de Zoon in de menselijke ziel.

96 Vgl. L. Seppänen, "Helwic von Germar", *Verfasserlexikon* (2e editie), Band 3, Berlin/New York 1983, 980-981, ihb 980. Volgens Seppänen vormen de twee preken van Helwic von Germar een tegenstelling. In zijn preek *Predica verbum* (52) is Helwic Eckhartiaans, in zijn preek *Qui videt me* (43) is volgens Seppänen een uitvoerige kenleer waar met 'algemeen thomistisch-dominicaanse wendingen wordt vastgesteld dat God niet middels de *cognitio naturalis* te kennen is, ook niet door de *intellectus agens*, maar door de *intellectus possibilis* (. . .). De merites van deze opmerking zijn onduidelijk. Een vergelijking van preek 43 met Paradisuspreek 42, *Non sunt condigne*, van Eckhart laat juist zien dat de tegenstelling niet zo groot is als Seppänen suggereert. Het is er beide auteurs om te doen dat God niet in activiteit maar in passiviteit gekend wordt. Zie wat betreft Paradisuspreek 42 van Eckhart hoofdstuk IV, § 12.

97 Vgl. Hane de Karmeliet, PAI, preek 3, *Gaudete in domino*, 12,16-17: "dan wirt Got geborn in der sele, also her sich ir offinbart in einir nuwen wise mit eime gotlichin lichte". Vgl. L. Seppänen, "Hane der Karmelit", 429-431.

98 Thomas van Apolda, PAI, preek 6, *Puer natus est*, 27-30.

99 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt Die Lehre der Kirchenvater von der Geburt Christi im Herzen des Glaubigen", *Sonderabdruck aus der Zeitschrift für katholische Theologie* 59, Innsbruck 1935, 333-418, ihb 410, voetnoot 85.

100 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 410-411. H. Rahner wijst erop dat de leer van de drieërlei geboorte in deze vorm geformuleerd is door paus Innocentius III.

101 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 410 (85). H. Rahner meent dat Taulers mystiek veel meer verwant is met deze augustijnse "Weinachtsfrommigkeit" dan Eckharts mystiek. Hij wijst op de beroemde kerstpreek van Tauler. "Man beget hûte drier leige geburt." Zie: *Die Predigten Taulers, aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, hrsg. von F. Vetter, *Deutsche Texte des Mittelalters* 11), Berlin 1910, 7-12.

102 Vgl. Bruder Erbe, PAI, preek 11, *Hic est filius*, 28,20-28 "darumme ist di ewige geburt wondernber man in sal nicht formen in dis alse fon einer liplichen geburt, sunder daz si ist fon deme gemude oder fon der fornufft des vadir (), und wan dan di [fornufft] in Gode ist, one maze edilre ist, sô irgûzit sich sin fornufft so gar uz uf ein, da her uf sich selbin blickit, da der son von siner fornufft flusit, ()"; vgl. L. Seppänen, "Bruder Erbe", *Verfasserlexikon* (2e editie), Band 2, Berlin/New York 1980, 571-572. Voor Seppänen is Bruder Erbe het bewijs dat de 'naast Eckhart optredende predikers' niet als Eckhartadepten of mystici beschouwd kunnen worden. In zijn *Studien zur Terminologie*

Of zoals treffend verwoord door Eckhart Rube: het Woord vloeit uit de fornufft van de Vader, maar blijft bij de Vader¹⁰⁴. En: 'Ik zeg niet dat God zijn Woord in mij spreekt'¹⁰⁵

Gezien het feit dat er tussen het denken van Eckhart en de preken van Paradisusauteurs overeenkomsten zijn, is het redelijk aan te nemen dat een aantal auteurs uit de *Paradisus* de invloed van Eckhart heeft ondergaan in de periode dat deze prior was te Erfurt (ten tijde van *Die rede der underscheidung*, 1294-1298).

Zo vertoont Paradisuspreek 53 van Albrecht van Treffurt, *Querite primum regnum*, veel overeenkomsten met *Die rede der underscheidung*. Ook Preger heeft reeds opgemerkt dat deze preek van Albrecht sterk doet denken aan *Die rede der underscheidung* van Eckhart¹⁰⁶. Geest en terminologie van deze vroege collationes zijn in preek 53 terug te vinden.

In *Die rede der underscheidung* zijn termen als *gemuete*, *andâht* en *minne* de meest voorkomende en de meest bepalende termen¹⁰⁷. De term *fornuftikeit* wordt niet gebruikt, de term *fornuft* wordt daarentegen wel gebruikt.

In de Paradisuspreek 53 van Albrecht von Treffurt spelen termen als *innekeit*, *andacht*, *gemude* een rol¹⁰⁸ en wordt gesproken over de *fornuft*¹⁰⁹. De mens moet voortdurend *mit flize* zoeken, hij moet zoeken totdat hij

(162) zegt hij weliswaar in een voetnoot (1) dat Eckhart dit leerstuk van Thomas overnam, maar dan toch wel met een heel andere intentie dan Bruder Erbe. Bij Meister Eckhart staat, aldus Seppanen, de mystieke doelstelling voorop, terwijl Bruder Erbe slechts de eenheid van de Vader met de Zoon filosofisch wilde bewijzen. Wederom isoleert Seppanen Eckhart hier als mysticus. E. Weber ('Eckhart et l'ontologisme', 54) daarentegen benadrukt dat dit leerstuk de sleutel van de grote Eckhartiaanse themata is.

103 Vgl. Florentius van Utrecht, PAI, preek 31, *Tres sunt qui*, 67,26 "wan das wort, der son, cumut fon deme forstentnisse des vader", PAI, 68,15-16 "ez ist ouch ein cirkel in Gode, da der vader mit sime forstentnisse blickit uf sich und sich selbin bekennit da gebirrt he sinen son".

104 Vgl. Eckhart Rube, PAI, preek 45, *Renovamini spiritu mentis*, 101,25-26 "alse daz wort also uzgeit von dem vadere daz ez doch blibit in dem vadere", 101,28-30 "in Gode ist underscheit der personen in Gode ist auch uzfluiz, wan diz wort fluzit fon der fornufft des vadir und di minne von un beidin". Bij Eckhart Rube wordt hier de trinitaire structuur Gods en de trinitaire structuur van de ziel benadrukt.

105 Eckhart Rube, PAI, preek 45, *Renovamini spiritu mentis*, 101,2-21 "ich inspreche nicht daz Got sin wort in mir spreche".

106 Vgl. W. Preger, *Geschichte*, II, 95, 165-166.

107 De term *gemuete* komt 25 maal voor, de term *andâht* 14 maal, de term *minne* 42 maal.

108 Albrecht von Treffurt, PAI, preek 53, *Querite primum regnum*, 117,1-2 en 117,28-31.

109 Tap, 116,19.

God vindt, totdat hij voor God een plaats in zich gemaakt heeft¹¹⁰. Daarom moet zijn *gemude* zonder zorgen zijn - *frie und unbecummert*¹¹¹ - en hij zal echt vrij zijn wanneer hij *unbetwungen fon frigin willin tu waz he durch Got tut*¹¹². Dit is helemaal in de geest van de Erfurtse leergesprekken. Ook Eckhart benadrukt in *Die rede der underscheidung* de voorwaarde van het lege gemoed: *daz ledige gemüete vermac alliu dinc*¹¹³. De mens moet alle vlijt aanwenden om God te vinden en Hem tegenwoordig te hebben¹¹⁴. De menselijke wil zal alleen nog maar de goddelijke wil zijn¹¹⁵.

We kunnen dus vaststellen dat er Eckhartiaanse elementen in de andere Paradisuspreken te vinden zijn. Maar nu komt de vraag op: welke Eckhart of welke Eckhartteksten hebben de andere Paradisusauteurs gekend? Welk Eckhartbeeld hadden Eckharts ordebroeders? Indien dit beeld gevormd is tijdens de vroege Erfurtse periode (1294-1298), dan is dit misschien het beeld van Eckhart als bemoedigend raadgever. Het is niet de Eckhart die spreekt over *fornuftikeit*, *funkelin* en aanverwante termen. Preek 53 van Albrecht van Treffurt maakt het aannemelijk dat een deel van de doorwerking van Eckhart vooral in Eckharts 'zielzorgende' activiteit als prior van Erfurt (1294-1298) gezocht moet worden.

We gaan nog even kort in op Eckhart Rube, Herman van Loveia, Gisilher von Slatheim en de anonymus.

Eckhart Rube, door Kaeppli omschreven als Magistri Echardi discipulus¹¹⁶, volgt in zijn genadeleer zeer sterk Thomas¹¹⁷. Een aantal formuleringen doen Eckhart op de achtergrond vermoeden¹¹⁸. Preger merkte over Eckhart

110 Tap, 117,13-15.

111 Tap, 117, 28-31, ihb 30.

112 Tap, 117,39-118,2.

113 DW V, *Die rede der underscheidung*, 190,6-7.

114 Vgl. DW V, *Die rede der underscheidung*, § 21. *Von dem vlize*, DW V, 274,8-284,7.

115 Vgl. DW V, *Die reden der underscheidung*, 227,5-7: "Daz waere aleine ein volkomener und ein wärer wille, daz man ganz waere getreten in gotes willen und waere äne eigenen will."

116 Thomas Kaeppli O.P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, volumen I, A-F, Rome 1970, 361.

117 Vgl. G. Steer, *Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache*, München 1966, ihb 15-18.

118 Zo is Eckhart Rube, naast Meister Eckhart en Johannes Franke, de enige die het zelfstandig naamwoord *lütirkeit* gebruikt: "reinekeit des herzin ist lütirkeit des gemudis" (PAI, 72,31-31). Passages over luterkeit en aanverwante termen (*lüttern*, *reinigen*) staan veelal in de Dionysische kontekst. Zie wat betreft Johannes Franke ook voetnoot 93 in dit hoofdstuk.

Rube op, dat de invloed van Thomas op deze dominicaan dusdanig sterk was, dat het hem hinderde de "eckhartische Richtung, von der er doch überall berührt ist, voll einzutreten"¹¹⁹.

Bij Herman von Loveia en Gisilher von Slatheim daarentegen kan men niet spreken van een "eckhartischen Richtung".

Herman von Loveia benadrukt herhaaldelijk - in de lijn van Thomas - dat de waarheid van de goddelijke wezenheid onbegrijpelijk is voor de menselijke fornuft¹²⁰. Ook in de preek waar Herman von Loveia de prioriteit van de fornuft predikt, lezen we dat de mens God niet kennen kan. De oorzaak daarvan is niet Gods kenbaarheid, Hij is immers op zich het optimaal kenbare, maar de menselijke blindheid¹²¹. Indien de conclusie van G. Fournier klopt dat Herman van Loveia al aan het eind van de dertiende eeuw als lector in Thüringen werkzaam was, dan is deze auteur wellicht van een vroegere generatie dan Meister Eckhart. Dit zou een verklaring kunnen zijn voor de afwezigheid van Eckhartiaanse elementen. Gisilher von Slatheim wordt door Seppänen als geleerd theoloog en strijdbaar verdediger van dominicaanse standpunten beschouwd¹²². De constatering van Seppänen dat deze auteur zowel inhoudelijk als terminologisch afhankelijk is van Thomas, kan moeilijk bestreden worden¹²³. De strijdbaarheid van Gisilher wordt ingezet tegen "di barfuzzin"¹²⁴. Maar Gisilher von Slatheim trekt niet alleen van leer tegen de barveoetse meesters; met vurigheid verdedigt hij 'ons geloof' tegenover vermeende uitspraken van 'de ketters'¹²⁵: het is niet zo, zoals de ketters zeggen, dat God daarboven zoveel te doen heeft met zijn geestelijke creaturen, dat Hij nooit

119 Vgl. W. Preger, *Geschichte*, II, 170-172, iib 171-172.

120 Vgl. Herman von Loveia, PAI, preek 13, *Ubi est qui*, 33,22-23: "(...) daz di worheit der gotheit umbegriflich ist allin fornuftin englis und menschen"; 33,26-27: "(...) daz di worheit gotliches wesines unformemelich si allin fornuftin"; 34,13: "(...) daz dise worheit umbegriflich si allin fornuftin"; 34,22-23: " (...) di unbegriflichkeit der gottlichen warheit di alleine di fornuft irfullin mac und doch unbegriffin blibit fon der fornuft" etc.

121 Vgl. Herman von Loveia, PAI, preek 40, *Non est deus*, 90,16-22: "nicht inist so offinbar noch so bekentlich alse gotlich wesin (...) also ist ez unsir blintheit scholt nicht des gotlichin wesines, daz wir ez hi nicht mugin bekennin".

122 Vgl. L. Seppänen, "Giselher (Gisilher) von Slatheim", *Verfasserlexikon* (2e editie), Band 3, Berlin/New York 1981, 46-47.

123 Vgl. L. Seppänen, *Studien*, 219-225. Hier laat Seppänen zien dat Paradisuspreek 25 van Giselher sterke overeenkomsten heeft met Questio 83 uit het supplement van de *Summa Theologiae*. Hij zegt dat de preek, op inleidende en verbindende passages na, min of meer vertaald is uit de betreffende quaestio. Vgl. ook G. Steer, "Geistliche Prosa", 331: "In seinen theologischen Lehren schließt er sich Thomas von Aquin an".

124 Zie boven. Vgl. PAI, 5,1-5; vgl. Gisilher von Slatheim, PAI, preek 41, *Hec est vita*, 90-92.

125 Vgl. Gisilher von Slatheim, PAI, preek 12, *Ubi est qui*, 32,17-31: "darumme sprechen wir in unsime geloubin (...) daz ist wider di ketzir (...) daz ist ouch wider di ketzir".

hier naar beneden kijkt, naar de lichamelijke dingen¹²⁶. Antwoorden die niet overeenkomstig het christelijk geloof zijn, zijn volgens Giselher afkomstig van 'halfzinnige mensen'¹²⁷.

De tekst van de anonymus, vroeger toegeschreven aan ene broeder Kraft¹²⁸, is een merkwaardige mengeling van Dionysius, Thomas en Eckhart¹²⁹.

De Eckhartiaanse geest is veel meer in de *Paradisuspreken* aanwezig dan Seppänen vooronderstelt. Meer dan de helft van Eckharts ordebroeders vertoont - in meerdere of mindere mate - affiniteit met het denken van Eckhart.

10. De Eckhartpreken uit de *Paradisus*: ontstaansperiode.

In tegenstelling tot de visie van Ruh, zijn we niet van mening dat bijna alle preken ontstaan zijn in de periode 1303-1311 te Erfurt en een enkele preek uit de Straatsburgse periode stamt¹³⁰. Ruh heeft behalve de genoemde redenen¹³¹ nog een bijzondere reden om aan te nemen dat de verzameling in deze periode in Erfurt ontstaan is. Hij meent dat alleen in de Eckhartpreken uit de *Paradisus* de specifieke vormgeving van de doctrine van de voorrang van het intellect te vinden is zoals Eckhart deze in 1302/03 te Parijs vertegenwoordigd heeft. Deze constatering biedt volgens Ruh een houvast voor de ontstaansperiode van de Eckhartpreken uit de *Paradisus*. Het betreft dus de periode waarin Eckhart als provinciaal vanuit Erfurt de leiding had over Saxonia¹³².

We zouden bij deze conclusie van Ruh twee vragen willen stellen.

126 Vgl. Gisilher von Slatheim, PAI, preek 12, *Ubi est qui*, 32,20-23. "(...) daz ist ouch wider di ketzir, di da sprachin 'Got hat so vile zu tunc dort obine mit sinen geistlichen creaturen daz her nummir her nider gelugite zu disen liplichin dingin'".

127 Vgl. Gisilher von Slatheim, PAI, preek 25, *Conturbati discipuli existimabant*, 59,34-35. "etliche meistere antwortin hi zu mit halbime sinne, wan halpsinnige lute antwortin allir snellist, und dunkit si daz si allir meist wizzin".

128 Vgl. K. Ruh, "Paradisus", 299-300. De toeschrijving vinden we bij W. Preger, *Geschichte*, II, 109.

129 Vgl. PAI, preek 56, *Illumina oculos meos*, 121, 20-23: "sente Dionysius sprichit: ez ist drigirleige licht daz di sele habin sal di da cumen sal in ein lutir bekentnisse Godis daz erste ist naturlich, daz andere ist geistlich, daz dritte ist gotlich"; 122,10. "daz dritte daz ist ein licht der glorien, daz ist ein gotlich licht, daz inphelit di sele in di ubirstin craft. in diseme lichte irkenntit man Got sundir mittel. (...)".

130 Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 63.

131 Zie dit hoofdstuk, § 3.

132 Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 63. Zie hoofdstuk IV, § 1, § 8.1 en § 9.

De eerste vraag luidt: is de specifieke vormgeving van de doctrine van de voorrang van het intellect wel zo exclusief en typisch voor de Eckhartpreken uit de *Paradisus*? Wij denken van niet. Slechts één preek, *Quasi stella matutina*, vertegenwoordigt alle facetten van de Parijse intellectleer. Bij slechts éénderde van de overige Eckhartpreken is er misschien wel sprake van een zekere voorrang van het intellect te vinden, maar de betreffende formuleringen zijn vaak dusdanig algemeen of worden wederom gerelativeerd, dat zij geen enkel houvast bieden wat betreft een ontstaansperiode. Bovendien is een voorrang voor het intellect ook in vroege en late Eckhartteksten te vinden.

De tweede vraag luidt: indien Ruh van mening is dat de afzonderlijke Eckhartpreken in Erfurt ontstaan zijn, waarom komt dan de periode 1294 - 1298, de periode dat Eckhart in Erfurt actief was als prior, niet in aanmerking? Ofschoon slechts 'philologische Kleinarbeit' tot concrete resultaten kan leiden¹³³, willen we in het laatste hoofdstuk van dit boek op de ontstaansperiode van de Eckhartpreken terugkomen. Wij zijn van mening dat de Eckhartpreken uit een breder tijdvak stammen dan de periode 1303-1311.

Voordat we echter terugkeren naar een meer historische vraagstelling, willen we ons op meer systematische wijze bezighouden met de inhoud van de Eckhartpreken uit de *Paradisus*. Zoals al aangegeven staat hierbij de menselijke Godsontvankelijkheid in de preken van Meister Eckhart centraal.

133 Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 63.

ECKHARTS MENSBEELD

1. Inleidend

Het mensbeeld van Eckhart wordt gedragen door twee belangrijke pijlers. De eerste noemen we de metafysisch-anthropologische pijler: de opvatting van de menselijke ziel als geestelijke substantie. De tweede noemen we de ethisch-anthropologische pijler: de paulinisch geïnspireerde opvatting van de 'oude' en 'nieuwe' mens.

De mens, staande tussen louterheid en duisterheid, herbergt twee mogelijkheden in zich: óf hij laat zich inspireren door zijn goddelijke oorsprong - louterheid - óf hij verwijlt in duisternis. Soms lijkt de verdeeldheid van de mens samen te vallen met een dualistische mensopvatting. Meister Eckhart is echter geen dualist; hij beschouwt de mens als eenheid van ziel en lichaam¹.

Het gaat erom dat de mens samenvalt met datgene wat hij ten diepste is - daar waar hij ontvankelijk is voor God - en vanuit deze inspiratie de wereld en zichzelf begrijpt. Een waarachtig mens is de mens die 'afgescheiden' oftewel 'gestorven en geworden' is: gestorven wat betreft onwaarachtigheid (zonden) en geworden in waarachtigheid (vrij van zonden). In teksten van Eckhart verwijst 'zonde' naar datgene wat de mens van zijn oorsprong en zijn oorspronkelijke natuur verwijderd en vervreemdt. 'Zondigen' betekent voor Eckhart dat de mens zich tegen zichzelf, tegen 'hart, zintuigen, lichaam, ziel, krachten' richt² Het is de *persona hominis* die zich richt tegen

1 Vgl. O. Langer, "Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart", in: *Abendlandische Mystik im Mittelalter*, Symposium Kloster Engelberg 1984, hrsg. von K. Ruh, (Germanische Symposien Berichtsbande 7), Stuttgart 1986, 17-32, ihb 23 en 25. Ook O. Langer stelt uitdrukkelijk dat Eckharts taalgebruik, ofschoon misleidend, "grundsätzlich nicht dualistisch gemeint" is. Over Eckharts opvatting van de *innerlijke* en *uiterlijke* mens zegt hij dat deze noties niet naar twee "wesensverschiedenen Substanzen" verwijzen, maar naar "Möglichkeiten des menschlichen Lebens".

2 Vgl. DW V, *Die rede der underscheidung*, 248,6-10: "Alsô solt dû ouch sîn ein gemeiner erloeser alles des, daz dû mit sunden an dir verderbet hâst; und mit allem dem lege dich zêmale in in, wan dû hâst mit sunden verderbet allez, daz an dir ist. herze, sinne, lichame, sêle, krefte und swaz an dir und in dir ist, ez ist alles gar siech und verdorben."

de *natura*, oftewel de *mensch*e die zich richt tegen de *menschheit*³. De mens moet zich vrijmaken van de beperktheden van zijn *persona*, om te weten hoe goddelijk verwant zijn *natura* is.

Nota: de term *natura* of *natûre* heeft niet altijd bovenstaande positieve betekenis. Soms wordt de term in pejoratieve zin gebruikt⁴.

2. De ziel als geestelijke substantie

Aan de 'kentheoretische' toestanden waarin de menselijke ziel kan verkeren - met beelden of beeldloos, in veelheid (van woorden) of in eenheid (van het Eeuwige Woord) - ligt een zeer bepaalde antropologie ten grondslag. De kentheoretische caesuur, die steeds opnieuw zichtbaar wordt, hangt onlosmakelijk samen met Eckharts opvatting over de menselijke ziel.

De filosofisch-antropologische pijler van de zielsopvatting van Meister Eckhart is zoals gezegd geïnspireerd door Albertus Magnus: de ziel is een geestelijke substantie. De rationele ziel op zichzelf wordt door Albertus beschouwd als een zelfstandige geestelijke werkelijkheid, onafhankelijk van het lichaam. In verbinding met het lichaam, treedt de rationele ziel op als vorm van het lichaam⁵. Ook bij Eckhart is de ziel niet alleen de *vorm*

3 Vgl. Langer, "Zum Begriff", 21. Volgens O. Langer maakt Eckhart bovengenoemd onderscheid in zijn *latere* preken en commentaren. O. Langer noemt het Johannescommentaar en Pfeifferpreek LXXVII, *Faciamus hominem ad*, 249-251, ihb 250,18-20. "Mensch und menschheit hât underscheit Swenne man sprichet mensche, sô verstêt man eine persône, swenne man sprichet menschheit, sô verstêt man aller menschen natûre.". Dit onderscheid dient mn om uit te leggen dat toen Christus mens werd, hij niet een mens aannam maar de menselijke natuur Vgl DW V, *Von abegescheidenheit*, 430,8-9: "Und wizze: dô Kristus mensche wart, dô ennam er niht an sich einen menschen, er nam an sich menschliche natûre". Wanneer de mens nu zich afscheidt van alles wat tot de *persona hominis* behoort, neemt hij de *natura Christi* aan, 430,9-11. "Dâ von sô ganc ûz aller dinge, sô blibet aleine, daz Kristus an sich nam, und alsô hâst dû Krinstum an dich geleget."

4 Zie dit hoofdstuk, § 15, de mens moet sterven aan zijn 'natuur' om Godsontvankelijk te worden.

5 Zie hoofdstuk I, § 4. Wat betreft de verschillende zielsdefinities van Albertus Magnus zijn de studies van A. Pegis, *St Thomas and the problem of the soul in the thirteenth century*, Toronto 1934, ihb hoofdstuk 3 "St Albert and the problem of the soul as form and substance", 77-120, en E. Gilson, "L'âme raisonnable chez Albert le Grand", in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 18, 1943, 5-72, nog steeds goed te gebruiken. Beide studies benadrukken Albertus' voorkeur voor de a priori definitie van de ziel als geestelijke substantie. De ziel - secundum se - is een onlichamelijke en onsterfelijke substantie zoals onder andere gedefinieerd door Plato. De ziel - secundum formam - bezielt het lichaam zoals gedefinieerd door Aristoteles. Ofschoon Albertus de

van het lichaam, maar zij is ook een geestelijke *substantie* die de principiële mogelijkheid heeft 'los' van het lichaam werkzaam te zijn⁶.

Wanneer de ziel uitsluitend als *vorm* van het lichaam gedefinieerd wordt, zoals dat bij Thomas het geval is, is de mens - als lichamelijke werkelijkheid waaraan door de ziel vorm gegeven is - beperkt in zijn kenactiviteiten. De kenwijze van de mens is evenredig aan zijn zijnswijze. Voor de mens, als samenstel van materie en vorm (lichaam en ziel), zijn in eerste instantie slechts die zijnden kenbaar die een soortgelijke samenstelling hebben van materie en vorm (connaturaliteit). Met andere woorden: het kennen van de mens begint noodzakelijk bij datgene wat voor hem zintuiglijk waarneembaar is. Naarmate de ziel meer van haar lichamelijkeheid wordt losgemaakt, is ze beter in staat om tot abstracte kennis te komen. Maar de ziel raakt tijdens het aardse leven niet los van haar aardse lichaam en kan dus niet op eigen kracht doordringen tot de onstoffelijkheid Gods. Voor Thomas geldt het citaat uit boek Exodus, 33,20: 'geen mens zal mij zien en (dan nog) leven'⁷.

aristotelische zielsdefinitie blijft aanhouden, vertoont hij in zijn ontwikkeling steeds meer overeenkomsten met Plato. In Albertus' streven de ziel onafhankelijk ten opzichte van het lichaam te definiëren is de invloed van Avicenna duidelijk zichtbaar.

De compositio van de ziel als geestelijke substantie bestaat uit een immaterieel *suppositum (quod est)* dat wordt gedetermineerd door een *forma totius* die rationaliteit is (*quo est*). De ziel als geestelijke substantie is een compositio van *quod est* en *quo est* (Gilson, 40-42). Deze a priori definitie van Albertus is een consequentie van Albertus' oppositie tegen Thomas' enige (a posteriori) definitie van de redelijke ziel als vorm van het lichaam (Gilson, 44). De ziel, op zich genomen, staat volgens Albertus los van het lichaam en heeft ook geen enkel lichamenlijk fundament. Vandaar dat we bij Albertus in de *Summa Theologiae* kunnen vinden dat "anima in se considerata... est spiritus incorporeus, semper vivens, ut dicit Plato" (STh, II, tr. 12, q. 69, ad 1, vol 33, 13-14).

- 6 Vgl. E. Zum Brunn, "La doctrine albertienne et eckhartienne de l'homme d'après quelques textes des 'sermones Allemands'", in: *Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32, 1985, 137-143, iib 137-138. E. Zum Brunn laat zien dat Eckhart in preek 15 opponeert tegen het mensbeeld van Aristoteles en zich schaart achter het mensbeeld van Albertus. Zie DW I, preek 15, *Homo quidam nobilis*, 249,1-250,5: "(...) Nun merket, was aristoteles spricht von disem menschen homo das ist als vil gesprochen als ain mensch, dem forme zû gefüget ist, und (.) Nun wil ich och wîsen, was ain menschen si. Homo sprichet als vil als ain mensch, dem substanci zû geworfen ist". Volgens Eckhart is bij Aristoteles de hoogste kenwijze "mit vnderscheid" (249,11). Eckhart stelt daarentegen dat de mens pas echt *mens* (homo) is wanneer hij "abgescheiden" kent. Deze kenvorm is mogelijk doordat de werkelijke mens in de grond een geestelijke substantie is die 'los' van het lichaam (en van het discursieve kennen) kan werken.

Vgl. ook E. Zum Brunn, A. de Libera, *Maître Eckhart Métaphysique du verbe et théologie négative*, (Bibliothèque des archives de philosophie, nouvelle série, 42), Paris 1984, 48-49.

- 7 Vgl. Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, I, 12, iib a. 11: "Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam".

Als *substantie* heeft de ziel (Albertus, Eckhart) de principiële mogelijkheid 'los' van lichamelijke gegevens (beelden en gelijkenissen) te werken. Zowel bij Albertus Magnus als bij Meister Eckhart zien we dat de ziel als *substantie* een hogere vlucht kan nemen dan bij Thomas. Het onderscheid tussen Albertus en Eckhart is dat Albertus benadrukt dat de ziel, voor zover vorm van het lichaam, haar kenactiviteit slechts kan starten door middel van zintuiglijke waarneming⁸. Bij Eckhart is de hoogste vlucht van het intellect - God kennen zonder beeld en gelijkenis - niet het resultaat van een kenactiviteit die door zintuiglijke waarneming gestart is. De waarneembare wereld speelt in de kentheorie van Albertus doorgaans een veel constructiever element dan in de kentheorie van Eckhart⁹.

Door de geestelijke substantie verkrijgt de mens *zijn, leven* en *rationeel* oftewel *fornuftig* zijn. Eckhart zegt in de preek *Homo quidam nobilis* (niet opgenomen in de *Paradisus*) dat een *fornuftig* mens een mens is die zichzelf op *fornuftige* wijze begrijpt en in zichzelf *afgescheiden* is van alle materiële dingen en vormen (de waarneembare wereld en de beelden en gelijkenissen die naar aanleiding van deze wereld gevormd worden in de menselijke geest). Hoe meer de mens *afgescheiden* is van alle dingen en hoe meer hij gekeerd is in zichzelf, des te meer kent hij, in zichzelf zonder zich naar buiten te keren, alle dingen op heldere en fornuftige wijze, des te meer is hij mens: *homo*¹⁰. Met andere woorden: de mens die zijn fornuftige aard volgt, zal uiteindelijk samenvallen met datgene wat hij ten diepste is en hij zal vanuit de eenheid van zijn geestelijke substantie de wereld waarachtig begrijpen. De beelden en gelijkenissen van de waarneembare wereld zullen hem bij zijn inwaartse beweging hinderen en daarom bestaat de progressie van deze beweging in een zich *afschieden* van beelden en gelijkenissen. Het rustpunt breekt aan waar het zich *afschieden* ophoudt. Waar de mens *afgescheiden* genoemd wordt, valt hij samen met de louterheid van zijn

8 Vgl. Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, ed. A. Borgnet, Opera omnia 9, Parisiis 1890, Lib II, c. 2, 505. "(...) quoniam anima cum sit forma quaedam juncta materiae, non potest accipere formas nisi incipiendo a materia quae proxima est ei. Non igitur accipit nisi per resolutionem a materia, et continue procedit resolvendo donec veniat in causam primam et ibi est ultimum perfectionis ipsius et finis intellectus".

9 In het tweede boek van *De intellectu et intelligibili* geeft Albertus weer hoe het menselijk intellect via kennis van de wereld en zelfkennis tot Godskennis komt.

10 Vgl. DW I, preek 15, 250,4-10 "Homo sprichet als vil als ain mentsch, dem substanci zû geworfen ist, und git im wesen und leben und ain vernunftiges wesen. Ein vernunftiger mentsch ist, der sich selber vernunfteklichen verstat und in im selber abgeschaiden ist von allen materien und formen. Ie me er abgeschaiden ist von allen dingen und in sich selber gekeret, ie me er illu ding clarlich und vernunfteklich bekennet in im selber sunder uskeren. Ie me es ain mentsch ist."

geestelijke substantie. Het is in en door de louterheid van de geestelijke substantie dat de mens op God gelijk, voor God ontvankelijk is en door God de wereld begrijpt.

3. De ware mens is de *man in der sele*

Bij Albertus lezen we: "*homo in quantum homo est solus intellectus*"¹¹. Er is slechts sprake van een *homo* - een *animal rationale* - wanneer er sprake is van een *rationale* die een *animal* bezielt. De mens herkent zichzelf als mens in datgene wat hem onderscheidt van de andere levende wezens, namelijk zijn rationele vermogens. Het mens-zijn van een levend wezen wordt bepaald door dit onderscheidend principe van rationaliteit, wat door Albertus, Eckhart en andere dominicanen bij voorkeur *intellectus* wordt genoemd. Bij Albertus en Eckhart heeft de *intellectus* - het wezen van de geestelijke ziel - een substantieel zijn, bij Thomas is de *intellectus* een vermogen van de ziel. Bij Eckhart krijgt de opvatting van de *homo* als *intellectus* een spirituele dimensie.

In de Duitstalige teksten spreekt Eckhart vaak over *fornuftikeit* (of *vernünfticheit*): "*vernünfticheit daz ist der man in der sêle*"¹². De mens die, in zichzelf gekeerd, alles begrijpt, valt samen met zijn geestelijke fornuftige substantie en is fornuftikeit, werkelijk mens (*man* = mens, man). De opvatting van de menselijke ziel als geestelijke substantie, geeft het antropologisch kader aan: de ware mens bevindt zich in iedere mens, de ware mens is afgescheiden van materiële dingen en vormen. Eckhart gaat verder dan Albertus doordat hij meer systematisch de loutere kern, die in ieder mens is, benadrukt. Eckhart extrapoleert de oorspronkelijke zielssubstantie - dat wil zeggen de spirituele substantie die de mens tot ware mens maakt - tot 'eerste louterheid', 'zielsgrond', 'zielevonk', 'vonk van fornuftikeit', 'fornuftikeit' en andere termen die verwijzen naar de menselijke ontvankelijkheid voor God. De mens, geschapen tussen louterheid en duisterheid, kan slechts *in* zijn diepste (hoogste) loutere grond, *buiten* datgene wat duister is in hemzelf, God vinden. Gaat de Godskennis bij Albertus Magnus meer via de lijnen van geleidelijkheid, men vergelijk *De intellectu et intelligibili*, bij Eckhart wordt naast een procesmatige structuur vooral een zekere dichotomie van kenwijzen benadrukt. Een dergelijke

11 Vgl. Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, II, c. 8, 515.

12 DW I, preek 18, *Adolescens, tibi dico*, 304,7-8.

dichotomie is ook bij Albertus te vinden¹³, maar bij Albertus is het slechts één van de aspecten van zijn denken. Het systematisch terugkeren (in Eckharts preken) van de opvatting dat de mens zich in principe naar binnen/buiten respectievelijk boven/beneden kan richten, verwijst naar een potentiële verdeeldheid in de mens zelf.

4. De mens: tussen louterheid en duisterheid

God is een 'iets en een louter zijn' lezen we in preek 61, *Vidi civitatem sanctam* en: 'de zonde is niet(s) en ver weg van God'¹⁴. De ziel en de engel zijn in de nabijheid van God - *bi ichte, bi Gode* - geschapen¹⁵. De ziel, min of meer in de schaduw van de engel geschapen, heeft een gemeenschappelijk natuur met de engel. Dit in tegenstelling tot alle lichamelijke dingen: die zijn geschapen *bi nichte* en ver van God¹⁶. Doordat de *erste lutirkeit* van de ziel - de geestelijke substantie die gelijk is aan de engelennatuur - zich uitgiet over het lichaam, wordt ze verduisterd en "muiz wider ufgetragen werdin mit dem lichamen zu Gode"¹⁷. De ziel kan slechts louter worden wanneer ze teruggedreven wordt in haar *erste lutirkeit*: de wijze waarop ze was toen God haar pas geschapen had¹⁸. Deze preek, waarin de term 'fornuftikeit' niet valt, laat zien dat de mens in zijn eenheid (ziel en lichaam) naar haar zuivere kern gedreven moet worden. Het lichaam,

13 Vgl. bijvoorbeeld Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, primum edidit P. Simon, Opera omnia 37/1, Monasterii 1972, c. 7, 15, 348,55-68 "quod duplex modus est, quo accipimus cognitionum de rebus, unus philosophicus et alter divinus. Philosophicus est quidem modus est, secundum quod scientia nostra causatur ab entibus, quae subsunt nostro intellectui () Modus autem divinus est, secundum quod accipimus cognitionem ab eo quod est supra intellectum nostrum, inquantum illud immitit se nobis, non secundum proportionem suam, sed secundum potestatem intellectus nostri."

14 Vgl. PAI, preek 61, *Vidi civitatem sanctam* [sic], 128-131, ihb 129,20 "Got ist icht und ein lutir wesin, und di sunde ist nicht und verre fon Gode"; vgl. DW II, preek 57, *Vidi civitatem sanctam*, 594-606, ihb 597,5-6

15 Vgl. PAI, preek 61, 129,21 "Got geschuf di engle und di sele bi ichte, daz ist bi Gode"; vgl. DW II, preek 57, 597,6-7.

16 Vgl. PAI, preek 61, 129,21-24 "di sele ist geschaffin alse mer alse under deme schatwîn des englis, und habin doch eine gemeine nature, und alle liphaftege dinc sin geschaffin bi nichte und verre von Gode", vgl. DW II, preek 57, 597,7 - 598,2

17 Vgl. PAI, preek 61, 129, 24-25 "darumme daz sich di sele guzit uffen lichamen, so wirdit si fordinsterit und muiz wider ufgetragin werdin mit dem lichamen zu Gode", vgl. DW II, preek 57, 598,2-4

18 Vgl. PAI, preek 61, 129,28-30 "ez ist dicke gesprochin daz di sele inmac nicht lutir werdin, si inwerde widir getriben in ur erste lutirkeit, alse si Got geschaffin hat", vgl. DW II, preek 57, 599,1-3 "Ich hân ez ouch mê gesprochen...".

ofschoon ver van God geschapen, heeft gelijkenis met de ziel. Dit blijkt uit de wijze waarop God de mens schept: wanneer het lichaam bereid is, dan giet God een ziel daarin en vormt ze naar het lichaam en ze heeft gelijkenis met het lichaam en door die gelijkenis liefde voor het lichaam¹⁹. Volgens Eckhart, in navolging van Augustinus, is er niemand die zichzelf niet liefheeft. Zij, die zeggen dat ze zichzelf niet liefhebben, houden zichzelf voor de gek²⁰. Met 'zichzelf' wordt de eenheid van ziel en lichaam bedoeld. De zogenaamde verduistering betekent niet dat de mens geen weet heeft van de oorspronkelijke louterheid van zijn ziel. De verduistering (wanneer de ziel uitgegoten wordt over het lichaam) is niet gelijk aan een totale duisternis. De mens kan in zijn eenheid van ziel en lichaam de eerste louterheid van zijn goddelijke oorsprong gewaar worden en (daardoor) in Gods nabijheid leven.

5. De loutering: het vrij-worden van zonden

In dezelfde preek, waarin de liefde een belangrijke rol speelt, staat dus de eenheid van de mens - de eenheid van ziel en lichaam - centraal. Tegelijkertijd wordt de loutering van de mens geformuleerd in het 'laten' en 'vrij zijn' van 'aardse dingen'²¹. Deze 'aardse dingen' beletten de mens een 'tempel Gods' (Paulus)²² te zijn. Betekent een dergelijke formulering dat er geen werkelijke eenheid in de mens is, dat ook het lichaam - als 'aards ding', geschapen *bi nichte* en ver van God - uiteindelijk tegenover de ziel staat? En wat betekent het wanneer dezelfde preek zegt dat de menselijke ziel moeilijk te beschadigen is, tenzij de ziel het zelf wil (Augustinus)²³. Een mogelijke antwoord op bovenstaande vragen is de 'aardse

19 Vgl. PAI, preek 61, 130,14-16: "wan der lichame bereit ist, so guzit Got ein sele darin und bildit si noch dem lichamen und hait ein glichnisse mit ime und fon dem glichnisse eine minne."; vgl. DW II, preek 57, 600,15-602,1

20 PAI, preek 61, 130,17-18: "darumme inist niman, he inhabe sich selbin lip. si trigin sich di da wenin daz si sich selbir nicht lip habin."; vgl. DW II, preek 57, 602,1-2. Deze gedachte vinden we ook al bij Augustinus, *De doctrina Christiana*, I, XXIV, 24, Opera IV,1, (Corpus Christianorum Series Latina 32), Turnhout 1962, 19.

21 Vgl. PAI, preek 61, 129,25-28: "wan di sele one irdische dinc ist, so ist si hêlic (...) Augustinus: 'wil der mensche lutir werdin, so laze he fon irdischen dingin.'"; vgl. DW II, preek 57, 598,4-599,1.

22 Vgl. PAI, preek 61, 128,26-27: "dise stat bezeichint ein icliche sêle. sente Paulus sprichit: 'di sele ist ein tempil Godis.'"; vgl. DW II, preek 57, 594,8-595,1: ipv van 'icliche sêle': "iegliche geistliche sêle".

23 Vgl. PAI, preek 61, 128,27-28: "sente Augustinus: 'di sele ist so starc daz ir niman geschadin in mac, si inwolliz dan selber.'"; vgl. DW II, preek 57, 595,1-2.

dingen' vanuit meer ethisch perspectief te zien. De 'aardse dingen' zijn gelijk aan 'zonden'. Beschadiging van de 'tempel Gods' is zelfbeschadiging en betekent in deze preek het 'niet vrij zijn van zonden': 'louterheid bestaat daarin, dat de mens afgezonderd is van zonden, dat maakt de ziel vrij'²⁴. Het 'vrij zijn van zonden' is niet gelijk aan het 'vrij zijn van het lichaam'. Hier zijn we aanbeland bij de ethische pijler van Eckharts antropologie, welke vooral door Paulus geïnspireerd is: de mens moet als eenheid beschouwd worden, zijn verdeeldheid ligt in hemzelf, in de twee mensen die hij herbergt, namelijk de 'oude' en de 'nieuwe' mens²⁵. De 'oude' mens leeft in zonden, de 'nieuwe' mens is vrij van zonden, gelijkt de louterheid Gods en is haar oorsprong nabij: 'Nieuw wordt genoemd datgene wat (...) zijn oorsprong nabij is. God is onze oorsprong.'²⁶.

De 'oude' mens betreft de gehele mens (de eenheid van ziel en lichaam) die in zonden leeft, de 'nieuwe' mens betreft de gehele mens (de eenheid van ziel en lichaam) die vrij van zonden is. De metaforen die voor de 'oude' en 'nieuwe' mens gebruikt worden²⁷ zijn vaak zodanig dat er sprake lijkt te zijn van een antropologisch dualisme. Toch gaat het hier steeds om te verwerkelijken mogelijkheden van de ene mens en niet om een antropologisch dualisme. Onderwerp van zijn teksten is steeds (het heil van) de aardse mens. Wil de mens zijn paradijs op aarde verwezenlijken dan moet hij vrij zijn van zonden: vrij zijn van datgene wat hem van zijn oorspronkelijk loutere natuur en van zijn oorsprong verwijderd. Het heil van de mens is gelegen in opheffing van zelfvervreemding en zelfvernietiging.

De ethische pijler van Eckharts mensbeeld is even belangrijk als zijn metafysische pijler. Wanneer we de teksten vanuit ethisch perspectief lezen, zien we hoezeer Eckhart eigenlijk een 'Gesinnungsethiker' is²⁸: de mens

24 Vgl PAI, preek 61, 129,6-8. "sente Dyonisijs sprichit daz heilikeit ganze luterkeit si, vriheit und vollincumtheit luterkeit ist daz der mensche gesundit ist fon sundin, daz macht di sele vrie", vgl. DW II, preek 57, 596,1-3

25 Vgl DW V, *Von dem edeln menschen*, 109-119. Zie dit hoofdstuk, § 6.

26 Vgl PAI, preek 61, 130,1-3: "nuwe heizit daz ungeubit ist oder daz sime beginne nahe ist. Got ist unse begin. wan mir bit ume forenit sin, so werde wir nuwe."; vgl DW II, preek 57, 600,3-5.

27 Zie dit hoofdstuk, § 6.

28 Vgl D. Mieth, "Meister Eckharts Ethik und Sozialtheologie", in *Zeitwende* 51, 1980, 87-102. Mieth meent dat Eckharts ethiek het beste aangeduid kan worden met 'Haltungsethik' en niet met 'Verhaltensethik' het gaat om dat wat de mens is. de innerlijke gezindheid van waaruit de mens zijn handelingen verricht. Het gaat niet om wat de plichten van de mens zijn en om wat hij doen moet. Met recht noemt Mieth Meister Eckhart een 'Gesinnungsethiker'. Zie ook D. Mieth, *Gotteserfahrung und*

moet zijn innerlijke verdeeldheid overwinnen en vanuit een goddelijke inspiratie in de wereld staan. Het paradijs is slechts mogelijk wanneer de mens 'nieuw' is. De 'nieuwe' mens is de 'afgescheiden' mens: 'afgescheiden' van datgene wat hem belet in Gods nabijheid te leven²⁹. In teksten waar de ethische pijler dragend is, is de mens 'afgescheiden' van datgene wat hem van zichzelf vervreemdt, zijn gemoed verstoort: zonden. In teksten waar de metafysische (kentheoretische) pijler dragend is, is de mens 'afgescheiden' van materiële dingen en vormen. Beide pijlers gaan over dezelfde werkelijkheid³⁰.

In *Von dem edlen menschen*, de preek die bij *Daz buoch der göttlichen troestunge* hoort, wordt Eckharts paulinisch mensbeeld - de verdeelde mens - gethematiseerd.

6. Intermezzo: het paulinisch mensbeeld in *Von dem edlen menschen*

Preek 61, *Vidi civitatem sanctam*, uit de *Paradisus* benadrukt de eenheid van de mens. In andere werken, zoals in *Von dem edlen menschen*³¹ wordt de innerlijke gespletenheid van de mens veel meer benadrukt: de 'oude' mens wordt veel meer met het 'lichaam' geïdentificeerd, de 'nieuwe' mens met datgene 'wat in zichzelf zweeft, onberoerd door dit en dat'³². In *Von dem edlen menschen* zien we hoe de metafysische en ethische pijler elkaar afwisselen: de 'nieuwe' mens lijkt onlichamelijk. De wijze waarop Eckhart in *Von dem edlen menschen* bijvoorbeeld over de (paulinische) 'oude' en de 'nieuwe' mens spreekt, maakt het moeilijker om de mens als eenheid te denken. De mens, zegt Eckhart in *Von dem edlen menschen*, heeft twee naturen: lichaam en geest, de uiterlijke en de innerlijke mens³³. 'Tot de

Weltverantwortung, Über die christliche Spiritualität des Handelns, München 1982, 105-110.

29 Het proces van 'afschieden' is volgens Egerding (nav Eckharts *Von dem edlen Menschen*) te beschouwen als een 'overwinning' van de dichotomie van de uiterlijke en innerlijke mens'. Zie M. Egerding, *Got bekennen. Strukturen der Gotteserkenntnis bei Meister Eckhart. Interpretation ausgewählter Predigten*, (Europäische Hochschulschriften, Reihe I, 810), Frankfurt am Main/Bern/New York 1984, 167.

30 Vgl. hoofdstuk V, § 1.

31 Vgl. DW V, *Von dem edlen menschen*, 109-119.

32 Vgl. DW V, *Von dem edlen menschen*, ihb 111,6-7: "in ir selber swebende, unberüeret von diz und von daz."

33 Vgl. DW V, *Von dem edlen menschen*, 109,7-12: "Man sol ze dem êrsten wizzen und ist ouch wol offenbâr, daz der mensche hât in im zweierhande natûre: lîp und geist. (...) Dar umbe sprichet diu geschrift von dem menschlichen, daz in uns ist eine mensche ûzerlich

uiterlijke mens behoort al datgene wat tot de ziel hoort, maar tegelijkertijd opgenomen is en vermengd is met het vlees, en met en in elk (lichaams)-deel een lichamelijk samenwerken heeft, zoals bijvoorbeeld met het oog, het oor, de tong, de hand³⁴. De uiterlijke mens is de 'oude' mens, de aardse mens, de vijandelijk mens, de slaafse mens³⁵. In *Daz buoch der gotlichen troestunge* lezen we dat de zielskrachten van de mens, die niet werkelijk aan de menselijke wil onderworpen zijn en strijd opleveren vanwege hun vleselijke begeerten, sterfelijk zijn. Ze behoren niet wezenlijk tot de ziel, maar behoren bij de samenwerking van lichaam en ziel. Moegestreden zullen zij zwak en oud worden. Dit in tegenstelling tot de hoogste krachten (de wil en het verstand) van de ziel die van nature en in hun werk onvermengd met het vlees zijn en in eerste louterheid van de ziel staan³⁶.

In *Von dem edlen menschen* is de innerlijke mens de 'nieuwe' mens, de hemelse mens, de jonge mens, de vriend oftewel de edele mens³⁷. De echte innerlijke mens is de man Adam, waarin Gods beeld en gelijkenis te vinden is. De man Adam in de mens is het hoogste van de ziel, de grond van de ziel, de akker voor het zaad Gods³⁸ waardoor de mens kind Gods kan

und ein ander mensche innerlich.". Wat betreft de innerlijke en uiterlijke mens, zie II Cor. 4:16.

34 Vgl. DW V, *Von dem edlen menschen*, 109,12-15: "Ze dem ûzerlichen menschen hoeret allez, daz der sêle anchaftende ist, begriffen und vermischet mit dem vleische, und hât ein gemeine werk mit einem und in einem ieglichen gelide liphaftliclike als daz ouge, daz ôre, diu zunge, diu hant und des gliche "

35 Vgl. DW V, *Von dem edlen menschen*, 109,15-17 "Und daz nemmet diu geschrift allez den alten menschen, den irdischen menschen, den ûzern menschen, den vientlichen menschen, einen dienstlichen menschen "

36 Vgl. DW V, *Daz buoch der gotlichen troestunge*, 10,21-11,10 "Bi dem bluote meinert er allez, daz an dem menschen niht undertaenic ist des menschen willen Bi des vleisches willen meinert er allez, daz in dem menschen sinem willen undertaenic ist, doch mit einem widerkriege und mit einem widerstrîte und neiget nâch des vleisches begerunge und ist gemeine der sêle und dem libe und enist niht eigenliche in der sêle alcine; und dâ von werdent die kreftē muede, krank und alt. Bi dem willen des mannes meinert sant Johannes die hoehesten kreftē der sêle, der natûre und ir werk ist unvermischet mit dem vleische, und stânt in der sêle lûterkeit, abegscheiden von zit und von stat und von allem dem, daz ze zit und stat kein zuoversiht hât oder smak, die mit nihte niht gemeine enhânt, in den der mensche nâch gote gebildet ist, in den der mensche gotes geslechte ist und gotes sippe " Vgl. LW III, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, nr 154, 127,10-15.

37 Vgl. DW V, *Von dem edlen menschen*, 109,18-20 "Der andere mensche, der in uns ist, daz ist der inner mensche, den heizet diu geschrift einen niuwen menschen, einen jungen menschen, einen vriunt und einen edlen menschen "

38 Vgl. DW V, *Von dem edlen menschen*, 110,5-10 "Der inner mensche daz ist Adam Der man in der sele daz ist der guote boum () Ez ist ouch der acker dar in got sîn bilde und sîn glichnisse hât ingesaejet und saejet den guoten sâmen, die wurzel aller wishet, aller kunste, aller tugende, aller guete sâmen gotlicher natûre Gotlicher natûre sâme der ist gotes sun, gotes wort", 110,14-15 "() daz got hât gesprochen und noch sprichet in dem

worden³⁹. Door de tegenstelling met de uiterlijke mens verschijnt de echte en edele mens als diegene die verheven is 'boven natuur, boven tijd, en boven al datgene wat de tijd toegekeerd is of naar tijd smaakt'. De edele mens is boven ruimte en lichamelijkheid verheven en heeft met niets iets gemeenschappelijk. Deze verhevenheid van de edele mens boven ruimte en lichamelijkheid betekent dat hij 'noch naar dit noch naar dat gevormd is of erop zou gelijken'. Door het feit dat hij in zekere zin *leeg* is van ruimte en lichamelijkheid, is hij *vol* van zuiver leven, zijn, waarheid en goedheid⁴⁰.

Zo beschouwd lijkt 'lichamelijkheid' voor alles te staan wat tegen de ware menselijke geest is; lichaam contra geest, Eva contra Adam. Hoe dit te verstaan? Hoe kan de mens als lichamen-geestelijke eenheid zichzelf liefhebben wanneer een gedeelte van zijn constitutie, namelijk zijn lichamenlijk zijn, *tegen* zijn edelheid gekeerd is? Hoe twee is de ene mens? Welk lichaam strijdt tegen welke geest⁴¹? Hoe waarachtig is de mens als bezielde lichaam?

Ondanks de radicaliteit van de formuleringen in *Von dem edlen menschen* - het vlees tegenover de geest - wordt de mens als een eenheid beschouwd: de eenheid van ziel en lichaam⁴².

De mens herbergt meerdere mogelijkheden in zich; dit komt onder andere tot uitdrukking in de metaforen 'binnen/buiten', 'boven/beneden', zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien. Wanneer de mens, als eenheid van ziel en lichaam, zich door zijn oorspronkelijk rationele bezieling laat leiden - 'binnen' of 'boven' - zal hij in eenheid God vinden: 'ben één, opdat je God vinden kunt!'⁴³. Indien hij zich naar zijn oorsprong richt, ervaart hij

hoehsten, in dem grunde mîner sêle.". Wb de "adel des innern menschen, des geistes" (111,9) verwijst Eckhart naar de "heidenische meister, Tullius und Senecâ" die zeggen dat "enkein redelich sêle enist sunder got; sâme gotes ist in uns." (111,10-12).

39 Vgl. DW V, *Von dem edlen menschen*, 112,21-22: "(...) und übergewandelt in ein götlich bilde, gotes kint worden ist."

40 Vgl. DW V, *Von dem edlen menschen*, 115,24-116,7: "Ouch meinet daz wort, sô man sprichet mensche, etwaz, daz über natûre ist, über zît ist und über allez daz, daz ze der zît (ist) geneiget oder nâch zît smacket, und daz selbe spriche ich ouch von stat und von lîphafticheit. Noch vûrbaz enhât der mensche in einer wîse mit nihte niht gemeine, daz ist, daz er nâch disem mensche in einer wîse gebildet noch gelichet sî und von nihte niht enwîzze, daz man in im nîergen des nihtes niht envinde noch gewar werde und daz im daz niht alsô gar benomen sî, daz man dâ aleine vinde blôz leben, wesen, wârheit und gûete. Wer alsô getan ist, der ist 'ein edel mensche', jâ minner noch mê."

41 Vgl. DW V, *Von dem edlen menschen*, 110,16-18: "Und er sprichet ouch anderswâ, daz des menschen geist und sin vleisch alle zît wider einander strîtent.". Met "er" wordt Paulus bedoeld.

42 Vgl. dit hoofdstuk, § 4.

43 Vgl. DW V, *Von dem edlen menschen*, 115,8-9: "Bis ein, daz dû got mügest vinden!".

zichzelf als eenheid. Maar de mens kan ook tegen zijn oorsprong kiezen. Eckhart laat Paulus zeggen: 'Ik vind iets in mij dat mij hindert en tegen datgene is wat God gebiedt...' ⁴⁴. Indien hij zich laat verleiden door datgene wat ver van de oorsprong ligt, ervaart hij een zelfvernietiging, het verstoten zijn uit het paradijs, een verduistering. Ver van zijn oorsprong klaagt de mens zoals Paulus: 'o wee, ik onzalige mens! Wie verlost mij van dit sterfelijk lichaam en vlees?' ⁴⁵.

Het is de mens mogelijk zich, tegen beter weten in, van zijn paradijselijke oorsprong af te wenden en de ware aard van zijn ziel te verloochenen. Het is het 'aardse begeren' dat 'aarde' gooit over de grond van de ziel waar Gods beeld is als een 'stromende bron'. Haalt men de 'aarde' weg, dan wordt men Gods aanwezigheid weer gewaar ⁴⁶. Met de mens die zich niet 'omhoog keert naar de eeuwigheid', maar zich 'naar buiten keert' ⁴⁷ wordt de bedoelde eenheid van de mens verstoord. De oorspronkelijke eenheid van de mens is de paradijselijke eenheid van Adam en Eva samen, de status van de mens vóór de zondeval. Daarom is de weg (terug) naar het paradijs onlosmakelijk verbonden met het 'laten' en 'vrij zijn' van 'zonden'. De weg naar het paradijs is een 'afschieden' van beelden en gelijkenissen die de mens verstrooien en afleiden van zijn oorsprong. De mens die zijn rustpunt vindt in de 'eerste louterheid' van de ziel (denk aan de metafysische pijler) en als het ware is zoals de mens vóór de zondeval (denk aan de ethische pijler), zal de Godsnabijheid beleven zoals Adam en Eva in het paradijs. De twee aspecten van het menselijk bestaan (Adam/ziel en Eva/lichaam) zullen geen strijd opleveren wanneer zij in oorspronkelijke en bedoelde harmonie leven: 'en waarlijk, zou je echt één zijn, dan zou je

44 Vgl DW V, *Von dem edlen menschen*, 110,12-15. "(...) sant Paulus· ich vinde in mir, daz mich hindert und dem wider ist, daz got gebiutet (...)"

45 Vgl. DW V, *Von dem edlen menschen*, 110,15-16 "Und anderswâ sprichet und klaget: 'owé mir unsaeligen menschen' wer loeset mich von disem toetlichen vleische und libe?"

46 Vgl DW V, *Von dem edlen menschen*, 113,2-9 " wie der sâme und daz bilde gotlicher natûre und gotliches wesens, gotes sun erschine und man sîn gewar werde und ouch etwenne verborgen werde, sprichet der grôze meister Origenes ein glichnisse, daz gotes bilde, gotes sun, ist in der sêle grunde als ein lebender brunne Der aber erde, daz ist irdische begerunge dar ûf wirfet, daz hindert und bedecket, daz man sîn niht erkennet noch gewar wirt, doch blibet er in im selben lebende, und sô man die erde, diu von ûzwendic oben dar ûf gworfen ist, abenummit, sô erschinet er und wirt man sîn gewar."

47 Vgl DW V, *Von dem edlen menschen*, 113,25-114,1 "Sant Augustinus sprichet. sô des menschen sêle sich zemâle ûfkêret in die êwichheit in got aleine, sô schinet und lûhtet daz bilde gotes, swenne aber diu sêle sich kêret ûzwert, joch in die tugende ûzerlicher uebunge, sô wirt alzemâle dis bilde bedecket ". Vgl hoofdstuk IV, § 5. de wijze waarop Eckhart de menselijke kenwijzen presenteert, is oa afkomstig van Augustinus.

ook één blijven in het onderscheid en het onderscheid zou één aan je worden en is helemaal niet in staat je te hinderen⁴⁸.

In vergelijking met *Von dem edlen menschen* hebben de meeste Eckhartpreken uit de *Paradisus* een minder radicaal karakter waar het gaat om 'dualistische' formuleringen omtrent het mensbeeld. Een aantal Eckhartpreken uit de *Paradisus*, zoals bijvoorbeeld de preken waarin de man-vrouw-metafoor gebruikt wordt voor de verschillende kenwijzen van de ziel⁴⁹, vertonen verwantschap met de 'dualistische' formuleringen in *Von dem edlen menschen*. Dit betekent echter niet, zoals we hierboven hebben laten zien, dat Eckhart een dualistische mensopvatting heeft. Eckhart gaat uit van de eenheid van de mens. De mens die zich niet door deze oorspronkelijke eenheid laat leiden, raakt verdeeld en kan in die zin 'twee' genoemd worden. Deze tweehed is geen ontologische tweehed, maar een teken van 'zelf' vervreemding.

7. De mens: het uitverkoren creatuur

Het is de natuurlijke status van de mens dat hij niet zoals God uit een louter zijn bestaat, maar als creatuur zowel *fon nichte* (vergelijk *bi nichte* uit preek 61) als *ein wesin fon deme selbin gotlichin wesine* (vergelijk *bi ichte* uit preek 61) is, zoals in *Paradisuspreek 16, Voca operarios et*, te vinden is⁵⁰.

Dezelfde preek zegt: Gods gelijkenis is in alle creaturen⁵¹. Alle creaturen zijn een bode van en een verwijzen naar God; zij verkondigen de eer Gods. Maar in alle creaturen is ook iets bezwaarlijks, een gelijkenis met de hel⁵². Met de mens als creatuur heeft de creator God slechts één bedoeling,

48 Vgl DW V, *Von dem edlen menschen*, 115,9-11: "Und waerliche, waerest dû rehte ein, sô blibest dû ouch ein in underscheide und underscheit wurde dir ein und enmohte dich iezen nihtes niht hindern."

49 Zie hoofdstuk IV, § 5 en § 6

50 Vgl PAI, preek 16, *Voca operarios et*, 39-42, ihb 40,25-27: "Got der inist nicht wan ein lutir wesin und di creature ist fon nichte und hait ouch ein wesin fon deme selbin gotlichin wesine".

51 Vgl. PAI, preek 16, 40,2-4: "darumme hait sich Got geteilit, der einvaldic ist, an alle creaturen, daz di sele an keinen wec sich gekern inmac fon Gode an di creature, si invinde Godis glichnisse daran "

52 Vgl. PAI, preek 16, 39,22-24: "...und inhait doch keine creature gemacht, he inhabe etwaz pinliches da ane gelegit oder ein glichnisse der helle, wan alle creature sint ein bode und ein winkin zu Gode, wan si kundigin alle di ere Godis."

namelijk hem te trekken en lokken met zijn liefde⁵³. God heeft het goed voor met zijn creaturen; Hij kent de gemoederen en past zich aan: 'zo wonderlijk als de gemoederen van de mensen zijn, zo wonderlijk zijn de wegen naar God'⁵⁴. De ene mens kan met gemak en vreugde gelokt worden, de andere mens moet geraakt worden door pijn en ongemak⁵⁵.

Wanneer Eckhart over de gelijkenis Gods in de creaturen spreekt, in het bijzonder over de gelijkenis Gods in het creatuur mens, dan gebruikt hij soms het beeld van de Drievuldigheid, zoals in Paradisuspreek 10, *Angelus domini apparuit*: 'het beeld van de Heilige Drievuldigheid is geschapen in de ziel'⁵⁶. En hij zegt in dezelfde preek: de laatste schepping van God was de mens en in hem heeft God de volmaaktheid van alle creaturen gelegd⁵⁷. De mens is de beste van alle creaturen⁵⁸ en God heeft de mens gemaakt als 'een handboekje dat Hij inziert en waarmee Hij speelt en waaraan Hij plezier heeft'. De mens die deze Heilige orde verstoort, maakt zich aan grote zonden schuldig⁵⁹. De mens die de geschapen orde Gods verstoort, vernietigt zichzelf en ontkent de gelijkenis Gods die in hemzelf en alle creaturen is.

53 Vgl. PAI, preek 16, 39,17-20: " . und ist also sere dar uf forstarrt wi he di sele zu sich gezihe und gelocke zu sinir minne, also he alliz des forgezzin habe des in himmliriche und in ertriche si, und des alleine lage in willichime wege he eine icliche sele zu sich allirbeist gezihin muge "

54 Vgl. PAI, preek 16, 39,29-30 "also wonderlich also di gemude sin der lude, also wonderlich sint di wege zu Gode".

55 Vgl. PAI, preek 16, 39,30-32 "den einen mac man lockin mit wollust, den anderen muiz man slahin mit suche und mit ungemache, also sente Pawil wondirliche bekart wart".

56 Vgl. PAI, preek 10, *Angelus domini apparuit*, 26-27; ihb 26,33-36: "darumme ginc di heilige driveldekeit zu rade, du si den menschin sephin wolde, und sprach 'mache wir den menschin zu unsin bilde etc' dar ane ist bewisit daz diz bilde der heiligin drivaldikeit geschaffen ist an der sele".

57 Vgl. PAI, preek 10, 26,30-33 "di heiligin vragin warumme unse herre Got den menschen zu leist schüffe, du her alle creaturen geschaffin hatte daz mac di heimelichste sache sin und ein worhaftic sin daz her allir creature follincumenheit zu male hait geschaffin an deme menschin".

58 Vgl. PAI, preek 10, 27,4. " daz der mensche si daz beiste undir allin creaturen ".

59 Vgl. PAI, preek 10, 27,10-12 "also ist ez zumale umme den menschin' den hait Got gemacht also ein hantbuch da he in siht und da he mide spilut und lust ane hait. darumme tuit der mensche groze sunde wan he dise heilige ordenunge zustont . ".

8. De term *creatuur*

Met betrekking tot de mens kan de term *creatuur* zowel in positieve als in negatieve zin gebezigd worden. In algemene en positieve zin is de mens een onderdeel van Gods creatio en wel het belangrijkste onderdeel van deze creatio (zie boven). In specifieke en pejoratieve zin heeft de term *creatuur* betrekking op datgene wat de mens tot een onstandvastig mens kan maken; de term *creatuur* wordt dan verbonden aan *tijd*, *zonde* en *dood*⁶⁰. De laatste betekenis is meer kenmerkend voor de preken van Eckhart dan de eerste betekenis⁶¹. De weg naar het paradijs wordt door Eckhart immers vaak omschreven als een 'afschieden', een 'laten', een 'overwinnen' van de *creatuur* voor zover deze betrekking heeft op *tijd*, *zonde* en *dood*.

9. God en creatuur. Verschillende uitdrukkingswijzen

De ontologische verhouding Creator-creatuur, wordt door Eckhart op verschillende, soms tegengestelde, wijzen uitgedrukt⁶². De meest opvallende tegenstelling is de uitdrukkingwijze die we vinden in de *Quaestiones Parisienses* van 1302/03 en het latere *Opus tripartitum*. In de *Quaestiones Parisienses* wordt God omschreven als in eerste instantie *intelligere* en *intellectus* en de creaturen als *esse* en *ens*. In later werk vinden we God omschreven als *esse* en het creatuurlijke als *ex se non est*⁶³.

60 Vgl. PAI, preek 4, *In illo tempore*, 14-18, ihb 17,6 "he innante sich nicht in der zit in der zit ist creature und sunde und tot", vgl. DW II, preek 38, *In illo tempore*, 227-245, ihb 241,3-4. Vgl. E. Waldschutz, *Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate*, (Studien zur germanistik, Anglistik und Komparistik, 71), Bonn 1978, 90. *creatuur* is verbonden aan 'Untröst', vgl. ook N. Largier, *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 8), Bern en Zürich 1989, 89.

61 Of, zoals Largier het in *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit* formuleert, 119. "Kreatur ist Mannigfaltigkeit, Negation und Differenz ()"

62 Zie ook K. Albert, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus Tripartitum*, Saarbrücken 1976, ihb 96-108. "I 6 Das Gleichbleibende in den Wandlungen des Seinsbegriffs"

63 Vgl. LW V, *Quaestiones Parisienses* 1. *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, nr 4, 40,5-7. "Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse", vgl. 41,7. "Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam", vgl. LW I (1), *Prologi in opus tripartitum, Expositio libri Genesis, expositio libri Exodus*, nr 12, 38,14. "Esse est deus", vgl. LW I (2), *Sermones et lectiones super Ecclesiastici*, c. 24,23-31, ihb nr 52, 281,1-5. "Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia et huiusmodi, dicuntur de

Doel van beide formuleringen is het fundamentele verschil aan te geven tussen God en scheepsel. In de eerste formulering wordt *esse* of *ens* opgevat als eindig en beperkt en is God derhalve *puritas essendi*⁶⁴, terwijl in de tweede formulering *esse* betrekking heeft op God die oneindig en onbeperkt is. Men zou dus kunnen zeggen dat er meer sprake is van een wisseling van perspectief dan van een fundamentele verandering in het denken van Eckhart⁶⁵. De wijze waarop Eckhart de verhouding Creator-creatuur denkt, blijft consequent. Steeds opnieuw gaat het erom dat de zwakheid van de creaturen tegenover de verhevenheid van God benadrukt wordt⁶⁶. Het creatuurlijke heeft niets uit zichzelf en datgene wat het scheepsel aan respectievelijk werkelijk *intelligere* of aan werkelijk *esse* heeft, wordt in bruikleen gegeven door God. Het werkelijk *intelligere* of *esse* is *van* en *in* God.

De strekking van Eckharts analogieleer blijft steeds dezelfde: slechts één van de analogata - namelijk God - verwerkelijk de inhoud formaliter. Eckharts analogieleer is met name bedoeld om uit te drukken op welke wijze God en schepping op elkaar betrokken zijn⁶⁷.

deo et creaturis analogice. Ex quo sequitur quod bonitas et iustitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab aliquo extra, ad quod analogantur, deus scilicet."; vgl. nr. 53, 282,3-6. "Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter. Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex se non est, sed ab alio."

64 Vgl. LW V, QP 1, 45,9-10. "Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi." De uitdrukking "puritas essendi" heeft een dubbel karakter. Enerzijds is God 'zuiverheid van zijn', dat wil zeggen: aan God komt geen 'zijn' toe, omdat 'zijn' onlosmakelijk verbonden is met creaturen. In deze betekenis heeft Gilson gelijk wanneer hij zegt dat "puritas essendi" betekent "not the purity of being, but the purity from being" (E. Gilson, *Being and some philosophers*, Toronto 1952 (2e druk), 39). Anderzijds betekent "puritas essendi" dat God - als oorzaak van alle zijn(den) - alles op hoogste en zuiverste wijze voorbevat, of zoals Eckhart zelf zegt in dezelfde quaestio: "Dico enim quod deus omnia prae-habet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa omnium." (LW, QP 1, 48,6-8). Vgl. J. Aertsen, "Ontology and henology in Medieval Philosophy (Thomas Aquinas, Meister Eckhart and Bertold von Moosburg)", in *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, ed. E. Bos and P. Meijer, (Philosophia Antiqua 53), Leiden 1992, 120-140, iib 134.

65 Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 82. "Das ins Auge springende Gegensatzliche ist ein Wechsel der Perspektive, der die Lehre als solche nicht verändert."

66 Vgl. B. Mojsisch, *Meister Eckhart Analogie, Univozitat und Einheit*, Hamburg 1983, 51.

67 Vgl. R. Imbach, 'Deus est intelligere' *Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Questionen Meister Eckharts*, (Studia Friburgensia 53), Freiburg 1976, 186-187, 151. Volgens Imbach gebruikt Eckhart de analogieleer op zodanige wijze dat zowel de creatuurlijke afhankelijkheid van God als het radicale onderscheid van God en creatuur uitgedrukt

De terminologische verandering heeft dus in feite betrekking op verschillende definities van *esse*.

Wat betreft Eckharts zijnsopvatting stelt E. Zum Brunn voor om drie periodes of tekstseries te onderscheiden⁶⁸.

De eerste periode is de periode die voorafgaat aan de *Quaestiones Parisienses* van 1302/03. De periode waarin onder andere de *Collatio in Libros Sententiarum* en *Die rede der onderscheidinge* ontstaan zijn.

De tweede periode heeft betrekking op het tijdvak dat de eerste twee *Quaestiones Parisienses* ontstaan zijn, die aldus E. Zum Brunn een 'tour-nant "méontologique"' lijken te markeren. Van teksten die een grote gelijkenis met deze *Quaestiones* vormen, wordt aangenomen dat ze in dezelfde periode ontstaan zijn.

De derde periode wordt gekenmerkt door een Exodus-metafysica - *ego sum qui sum* - en de fundamentele propositie voor deze periode en teksten is zoals gezegd te vinden in het *Opus Tripartitum: esse est deus* ⁶⁹.

Wat betreft de eerste periode: in Eckharts *Collatio in Libros Sententiarum*, ontstaan rond 1293, wordt de verhouding God-creatuur onder andere omschreven in termen van veranderlijkheid: God is onveranderlijk, de creaturen zijn veranderlijk. In tegenstelling tot de eenheid van God, worden de creaturen gekenmerkt door 'hoc et hoc' en zijn ze niet één zoals God één is. De verhevenheid van God wordt sterk benadrukt⁷⁰. De onbeperkt-hed Gods staat tegenover de beperktheid van de creaturen.

Volgens E. Zum Brunn getuigt *Die rede der onderscheidinge*, ontstaan tijdens de periode 1294-1298, van een zeker zijnsprimaat⁷¹. Tegelijkertijd is er volgens E. Zum Brunn een tendens - meer in de lijn van de dionysische traditie - om affirmaties te laten corrigeren door negaties. Uiteindelijk ligt het wezenlijk zijn van de mens in een 'niets-worden'⁷².

worden. Ook Imbach gaat ervan uit dat er een consequente lijn in Eckharts denken is en hij is het niet eens met Klibansky die een tegenstelling in Eckharts denken ziet.

68 Vgl. E. Zum Brunn, "Dieu n'est pas être", in: *Maître Eckhart à Paris*, 84-108.

69 Vgl. E. Zum Brunn, "Dieu n'est pas être", 85.

70 Vgl. LW V, *Collatio in Libros Sententiarum*, nr. 3, 19,6-20,2: "Est autem deus altissimus in essentia, in permanentia, in potentia, in sapientia, in misericordia sive benevolentia. Propter primum est incommutabilis, (...) Omne enim mutabile habet hoc et hoc, nec est simplex."

71 Vgl. E. Zum Brunn, "Dieu n'est pas être", 86.

72 Vgl. E. Zum Brunn, "Dieu n'est pas être", 86-87. Vgl. DW V, *Die rede der onderscheidinge*, 294,6-7: "Wan allez unser wesen enliget an nihte dan in einem niht-werdene."

Volgens E. Zum Brunn ziet Eckhart in de tweede periode, meer precies in zijn eerste Parijse *Quaestio*, af van een notie die hij tot dan toe had, namelijk de notie dat God identiek is met Zijn en dat dit Zijn alles bevat en principe van elke act is, ook van de kenact⁷³. Zo zegt Eckhart in de eerste Parijse *Quaestio*: '... dat ik niet meer van mening ben, dat God kent, omdat Hij is, maar dat Hij is, omdat Hij kent, zodanig dat God intellectus en intelligere is, en dat dat intelligere fundament voor dat zijn is.'⁷⁴.

E. Zum Brunn beschouwt de tweede periode als een 'profond changement' in Eckharts omgaan met de problematiek⁷⁵. De periode wordt gekenmerkt door een 'nihilisme intentionnel' (God als intelligere, God als niet-zijn): alles wat 'zijn' genoemd wordt, is niet God. De dionysische tendens - de 'langage négatif' - die al zichtbaar was in *Die rede der onderscheidung* is hier versterkt aanwezig⁷⁶.

Typisch voor preken uit de derde periode is volgens E. Zum Brunn dat er nog wel wordt gesproken over het primaat van het intellect (boven de wil), maar dat tegelijkertijd God expliciet als Zijn geaffirmeerd wordt⁷⁷. Dit in tegenstelling tot teksten die horen bij de tweede periode van Eckhart, waarin het primaat van het intellect (boven de wil) samengaat met een directe of indirecte afwijzing van God als Zijn. Een directe afwijzing: God als intellect of intelligere. Een indirecte afwijzing: God als 'zijn zonder zijn'⁷⁸.

Als we de Paradisuspreken naast deze periodisering leggen, moeten we ons afvragen of de tweede periode niet meer een 'moment' dan een periode was. Wanneer we de Eckhartpreken uit de *Paradisus* bekijken, dan is het slechts preek 33, *Quasi stella matutina*⁷⁹, waar God als *fornuftikeit* omschreven wordt⁸⁰ en expliciet gezegd wordt: 'God is noch zijn noch goed'⁸¹. In

73 Vgl. E. Zum Brunn, "Dieu n'est pas être", 84.

74 Vgl. LW V, QP 1, 40,5-7: "Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse.". vgl. hoofdstuk IV, § 9.

75 Vgl. E. Zum Brunn, "Dieu n'est pas être", 89-90.

76 Vgl. E. Zum Brunn, "Dieu n'est pas être", 87.

77 Vgl. E. Zum Brunn, "Dieu n'est pas être", 100-101.

78 Vgl. E. Zum Brunn, "Dieu n'est pas être", 100; vgl. DW III, preek 71, 223,1-2: "Got ist ein niht, und Got ist ein iht. Swaz iht ist, daz ist ouch niht."

79 Vgl. PAI, preek 33, *Quasi stella matutina*, 73-77; vgl. DW I, preek 9, *Quasi stella matutina*, 141-158.

80 Zie hoofdstuk IV, § 9.

81 Vgl. PAI, preek 33, 74,26: "Got inist nicht wesin noch gude."; vgl. DW I, preek 9, 148,3.

preek 33 wordt tegelijkertijd een afstand en nabijheid tussen God en creatuur gesuggereerd: datgene wat 'zijn', 'tijd' en 'plaats' heeft, heeft geen beroering met God, want God is daarboven. Toch is God de creaturen nabij: Hij is in alle creaturen die 'zijn' hebben, maar Hij is tegelijkertijd 'boven' 'zijn'⁸².

Indien we wat minder strikte criteria handhaven, zouden de preken 20, 48 en 59 eventueel in aanmerking kunnen komen voor een zijnsopvatting uit de tweede periode.

In preek 20, *Sta in porta*⁸³, wordt God als Geest en Waarheid benadrukt en geeft God zich slechts aan het Hem gelijkende in de ziel⁸⁴.

Paradisuspreek 48, *Quis putas puer*⁸⁵, heeft wat betreft de zijnsopvatting enige gelijkenis met preek 33, *Quasi stella matutina*. In beide preken vinden we naast eenzelfde Bernarduscitaat - de wijze waarop men God moet liefhebben is een 'wijze zonder wijze' - de gedachte dat God 'noch dit noch dat' is (zoals alle zijnden), maar 'een zijn is boven alle zijn'⁸⁶. Een 'zijn zonder zijn' kan men alleen op een 'wijze zonder wijze' liefhebben.

In Paradisuspreek 59, *Homo quidam erat*⁸⁷, wordt God weliswaar als *forstentnisse* benadrukt⁸⁸, maar dit is nog niet hetzelfde als de specifieke

82 Vgl. PAI, preek 33, 73,19-21: "waz wesin hait, zit oder stat, daz inrurit zu Gode nicht he ist da inpobin. Got ist in allin creaturen alse si wesin habin, und ist doch da inpobin."; vgl. DW I, preek 9, 142,9-143,2

83 Vgl. PAI, preek 20, 48-50, vgl. DW I, preek 19, 312-329.

84 Zie hoofdstuk IV, § 8.2.

85 Vgl. PAI, preek 48, De sancto Johanne, *Quis putas puer*, 108-110; vgl. DW III, preek 82, 422-431. Vgl. ook hoofdstuk V, § 3.

86 Vgl. PAI, preek 48, 110,15-20 "ein cardinal fragite sente Bernhardin: 'warumme sal man Got minnen und wilche wise?' Bernhart. 'Got ist di sache, darum man un sal lip habin di wise ist one wise, wan Got inist noch diz noch daz, daz man gesprechin mac, he ist ein wesin pobin alle wesin, darumme sal di wise wiselöis sin, da mide man un lip sal hon, daz ist also lip alse man ummir mac: daz ist ane wise'"; vgl. DW III, preek 82, 430,6-431,5: "Ein kardinal... Dô sprach sant Bernhart. 'daz wil ich iu sagen. Got ist diu sache, dar umbe man in minnen sol. Diu wise ist âne wise', wan got ist niht, niht alsô, daz er âne wesin si er enist weder diz noch daz (.) Er ist ein wesin weselös (.)". Vgl. wb het Bernharduscitaat in preek 33 PAI, preek 33, 73, 32-33 "sente Bernhart sprichit 'Got zu minnene ist wise one wise'"; vgl. DW I, preek 9, 144,8-9. Bernarduscitaat is (Zie J. Quint, DW I, 144, n. 3) afkomstig uit het *Liber de diligendo Deo*, I 1: "Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere". Zie *Sancti Bernardi opera*, III, *Tractatus et opuscula*, ed. J. Leclercq en H.M. Rochais, Rome 1963, 119-154, iib 119,19.

87 Vgl. PAI, preek 59, *Homo quidam erat*, 125-127; vgl. DW III, preek 80, 378-388.

88 Vgl. PAI, preek 59, 125, 19-26: "Gregorius: 'were an Gode icht edilir ein dan daz andir, ob man daz sprechin mochte, daz were forstentnisse'. wan an forstentnisse ist Got ume selbir offinbar. in forstentnisse forflusit Got in sich selber und flusit uz in alle dinc, und inwere an Gode nicht forstentnisse, so inmochte di drvaldikeit nicht gesin, und inwere an Gode nicht forstentnisse, so inwerin nicht creaturen uzgeflozzin."; vgl. DW III, preek 80, 379,3-7.

tegenstelling die we in de *Quaestiones Parisienses* vinden. We zien ook dat God als *forstentnisse* niet gecontrasteerd wordt met de creaturen als 'zijn-den'. Integendeel: de creaturen hebben op zichzelf geen existentie, *in un selbir insint si nicht*⁸⁹. Behalve de benaming van God als *forstentnisse*, maakt preek 59 niet de indruk tijdens de tweede periode ontstaan te zijn. Preek 59 is mogelijk van de jonge Eckhart⁹⁰.

Wat betreft de zijnsopvatting geven de Paradisuspreken niet direct het idee dat ze bij de Parijse *Quaestiones* horen: God wordt doorgaans omschreven als Zijn: *wesin*. Het creatuurlijke wordt meermaals gecontrasteerd met God door God als *wesin* te benadrukken en de creaturen als *fon nichte*.

De mens, als zijnde voortgebracht door God, moet door zijn creatuurlijkheid heenbreken, hij moet doorbreken tot het *wesin* dat God hem verleend heeft. Want de mens, die op zichzelf niets is en op geen enkele wijze oorzaak van zijn bestaan is, heeft *ein wesin fon deme selbin gotlichin wesine* gekregen⁹¹. In de meeste Eckhartpreken uit de *Paradisus* is de term *wesin* (zijn) van toepassing op zowel God en op de goddelijk verwante *natura* van de mens. Het creatuurlijke is de *persona hominis*, het oneigenlijke, het niet-zijnde⁹². Alleen wanneer de mens inziet dat zijn *persona* als creatuur geen werkelijk zijn heeft en wanneer alle creaturen hem als een *nicht* toeschijnen, wordt hij louter *wesin* en is hij ontvankelijk voor het goddelijke *wesin*⁹³.

10. Creatuur als duisternis en niets

Zoals gezegd, wordt de term *creatuur* bij Eckhart vaak in negatieve zin gebruikt.

De creatuur staat in preek 57, *Puella, surge*⁹⁴, als 'duisternis en niets' tegenover God als 'iets'. 'Want in God is Licht en Zijn, en in de creaturen is

89 Vgl PAI, preek 59, 126,16-18 "Albertus daz dinc ist invaldic daz an ume ist ein ôn andir, (...) da sint di creature ein in deme einen und sint God in Gode. in un selbir insint si nicht'."; vgl DW III, preek 80, 384,4-6 "Daz sprichet bisschof Albreht () "

90 Zie hoofdstuk VI, § 4.

91 Vgl dit hoofdstuk, § 7.

92 Vgl dit hoofdstuk, § 1

93 Vgl dit hoofdstuk, § 10, preek 26.

94 Vgl PAI, preek 57, *Puella, surge*, 122-124, vgl DW III, preek 84, 454-465.

duisternis en niets; want wat in God Licht en Zijn is, dat is in de creaturen duisternis en niets⁹⁵.

Voor de menselijke ziel die God zoekt, verschijnen alle creaturen als pijnlijk lezen we in preek 26, *Maria stunt zu*⁹⁶ Alle dingen - creaturen - moeten als een *nicht* zijn⁹⁷.

'God is daarom God omdat hij zonder creaturen is', lezen we in preek 4, *In illo tempore*⁹⁸. De term *creatuur*, het onware dat de mens in zichzelf aantreft, heeft alles met *tijd*, *zonde* en *dood* te maken: 'In de tijd is creatuur en zonde en dood'⁹⁹ De genade die de mens kan ontvangen, zal nooit uit de 'bron' komen 'waar de creaturen uit God vloeien', maar uit 'bron' waaruit de genade ontspringt¹⁰⁰ De 'bron' waaruit de genade ontspringt is dezelfde als waar de Zoon wordt geboren uit de Vader God, oorzaak van de hemelse en aardse dingen, heeft twee 'bronnen' die van elkaar verwijderd zijn zoals 'hemel en aarde'. De mens die de hemel op aarde zoekt - het paradijs - moet verblijven bij de bron waar de Zoon of het Woord geboren wordt Zo lezen we bijvoorbeeld in preek 20, *Sta in porta*¹⁰¹, dat de ziel moet staan bij 'de eerste uitbraak', 'de poort van het Godshuis' waar het Woord uitgesproken wordt en voortgebracht wordt¹⁰². De creatuur is uit de 'andere bron' Gods afkomstig en stelt zonder de bron van genade 'niets' voor.

95 Vgl PAI, preek 57, 123,12-14 "alse schire alse si uzgeflizin, so sint si Gode alse glich alse icht und nicht in Gode ist licht und wesen, daz ist unse vinsternisse, und nicht, daz in Gode ist licht, daz ist vinsternisse", vgl DW III, preek 84, 458,2-5 "Als balde als sie ûz got vliezent in die naehste crêatûre, sô wirt ez als unglich als iht und niht wan in gote ist lieht und wesen, und in den crêatûren ist vinsternisse und niht, wan waz in gote lieht und wesen ist, daz ist in den crêatûren vinsternisse und niht" Citaat in hoofdstuk is gebaseerd op de DWtekst

96 PAI, preek 26, *Maria stunt zu*, 61, ihb 61,25 "dî sele dî Got suchin sal, alle creaturen sullen ir ein pine sin", vgl DW II, preek 56, 588-590, ihb, 589,7-8

97 Vgl PAI, preek 26, 61,26-27 "also sullen der sele dî Got suchen sal, alle dinc sin alse ein nicht", vgl DW II, preek 56, 589,9

98 Vgl PAI, preek 4, 17,5 "da fon ist Got got daz he one creature ist", vgl DW II, preek 38, 241,2-3

99 Zoals reeds gezegd in § 8 van dit hoofdstuk, voetnoot 60

100 Vgl PAI, preek 4, 17,26-31 "Ich spreche etzswanne von zweim burnen alleine ez wonderliche lude, wir müzin sprechen noch unsime sinne eyn burne da dî gnade uz inspringit, ist da der vater uz gebirt sinen eyn geborn son, in deme selbin inspringit dî gnade, und alda geit dî gnade uz deme selbin burnen eyn andir burne ist da dî creature uz Gode vlin, der ist so verre von deme burnen da dî gnade uz inspringit, alse der himmil ist von der erdin", vgl DW II, preek 38, 243,5-244,2 Vgl ook PAI, preek 16, 40,21-24 "() daz unsis herrin gabe der sele nicht geschenkit in wirdit uz den vasse da si uzgeflossin ist, wan alliz daz Got gegeben mochte wollust und gabe, si inworde geschenkit der sele uz dem vasse daz Got selber ist ()"

101 Vgl PAI, preek 20, *Sta in porta*, 48-50, vgl DW I, preek 19, 312-321

102 Zie hoofdstuk IV, § 8

Wanneer de mens zich door het creatuurlijke laat bepalen, raakt hij verwijderd van de 'bron' waaruit de genade voortvloeit.

11. De mens heeft niet genoeg aan het creatuurlijke

Het doel van de mens, het paradijs, is aldus niet in het creatuurlijke gelegen. Zo lezen we in preek 16, in formuleringen die doen denken aan Augustinus, dat de mens niet genoeg heeft aan het creatuurlijke, onder andere omdat creaturen niet identiek maar verschillend zijn: het genoeg van de drank is niet het genoeg van de spijs of de kleding. Het creatuurlijke is aan verval en vergankelijkheid onderhevig. Bijvoorbeeld: hoe langer het oog naar een witte doek kijkt of in het licht van de zon, des te doffer en meer duister het zien wordt. Op de lange duur is er geen enkele creatuur - al is het in eerste instantie nog zo edel en mooi - dat niet tot een ongenoegen leidt. Daarentegen is het kennen van geestelijke dingen zonder einde; zij kunnen steeds intensiever worden gekend¹⁰³. In preek 37, *Que est ista*¹⁰⁴, lezen we dat het verlangen naar lichamelijke dingen fijner is dan de daadwerkelijke aanwezigheid van lichamelijke dingen. Dit in tegenstelling tot geestelijke dingen: de aanwezigheid van geestelijke dingen is fijner dan het verlangen naar geestelijke dingen¹⁰⁵.

12. Waarheid in het creatuur mens

De mens verlangt naar geestelijke dingen, wil de geestelijke dingen tegenwoordig hebben. Hij zoekt naar de waarheid, omdat hij als mens niet met

103 Vgl. PAI, preek 16, 40,11-21: "Dru dinc sint darumme di sele keine gnugide gehabin mac an der creature daz eine ist daz si teilunge habin, wan di gnugide dez trankis en ist nicht gnugide der spise noch der cleidir. ir ein wisit noch sich uf diz andere und winkit io furbaz zu Gode, darumme ist kein gnügide darane daz andere, daz di creaturen liphafte sin und vallin uf ein forderpnisse und uf eine fordrossinheit, darumme inist da kein zunemin ane. ie ich lengir sehe uf ein wiz duch oder in daz licht der sunnen, ie mir diz auge stunphir und vinsterre wirt ez inwart ni creature so edile oder so schone, man inmochte si so lange ane sehin, ez in worde fordrossinlich abir geistliche bekennisse hat ein zunemin on ende io geistliche dinc baz bekenne, io min sin behendir und gefügir wirt forbaz zu bekennine "

104 Vgl. PAI, preek 37, Sermo de beata virgine, *Que est ista*, 83-86; vgl. Jostes, nr. 71, *Wer ist dise*, 72. Bij Jostes is slechts de titel van de preek weergegeven.

105 Vgl. PAI, 84,13-15: "(.), wan alle liphafte dinc grozir wollust habin alse man ur gertt dan alse si geginwertic sin abir geistliche dinc di habin grozir wollust an der geginwertikeit dan alse man ir gent ".

de waarheid samenvalt, maar toch iets van de waarheid in zichzelf gewaar wordt. Hij weet ergens zijn louterheid (vergelijk de metafysische pijler) en nieuwheid (vergelijk de ethische pijler). Zo lezen we in preek 37, *Que est ista*, dat God, die de Waarheid is, waarheid in de creatuur geschapen heeft en dat de creatuur niet gelijk is aan de waarheid. Waarheid is op verschillende wijzen in de creatuur aanwezig¹⁰⁶. 'Wij zijn waar en daarbij onwaar', zegt preek 20, *Sta in porta*¹⁰⁷

De aanwezigheid van waarheid in het menselijk zijn maakt dat de mens van nature verlangt naar de oorsprong van zijn waar-zijn. Ieder mens, die met *fornuftikeit* in zijn hart ziet, weet dat hij alleen God, de ene Ware en Goede, kan liefhebben. Alleen in God vindt de mens rust. Het menselijk bestaan wordt gekenmerkt door onrust, door een volledig willen samenvallen met de goddelijke oorsprong¹⁰⁸.

13. De ziel tussen waar en onwaar, tussen tijd en eeuwigheid

De menselijke ziel is niet onkwetsbaar. Eerder hebben we gezegd dat de menselijk ziel sterk is en moeilijk te beschadigen. Desalniettemin moet de mens het hoofd kunnen bieden aan datgene wat de louterheid van zijn ziel bedreigt: tijd, creatuur, zonde, dood. Aan het wezen van de menselijke ziel, de spirituele substantie die de mens tot mens maakt, zijn deze elementen vreemd: 'Zou de ziel door tijd geraakt worden, dan was zij geen ziel'¹⁰⁹. Toch kunnen deze elementen de mens aantasten, de menselijke ziel is niet even onveranderlijk als de eeuwigheid. De veranderlijkheid van de ziel is weliswaar relatief. Zij heeft een begin in de tijd, omdat zij geschapen is,

106 Vgl. PAI, preek 37, 84,26-29 "alleine hait he worheit an di creature geworfin, doch enist si di worheit selber nicht aber in etlicher wise ist warheit an den creaturen, alse got di worheit selber ist, also daz seis ir me ist dan zwe, und deme glich "

107 Vgl. PAI, 49,29-30 "der di worheit selber ist, daz insi wir nicht, mir sin wol wor und da bi unwor, also ist ez an Gode nicht ", vgl. DW I, preek 19, 316,9-10

108 Vgl. PAI, preek 37, 84,29-38 "funde di sele keine creature di an warheit selber were, da ruwite si ane darumme sprichit unse vrouwe: 'ich habe ruwe gesucht in allin dingen'. auch sante Noe di tuben uz den archin daz meint eine igliche fornuftige sele di fon rechtr warheit keine ruwe vindit an den creaturen darumme kerit si wider zu urme schepphere alse di tube zu der archin, wan der sele ist genant ein tube in Cantico. di sele inminnit auch nicht fon nature dan gude. ez ist war, ein iglich mensche trede mit fornuftikeit in sin herze, he vindit daz he nicht minnit dan vollincumene gude, ".

109 Vgl. PAI, preek 4, 14,29-30 "mochte di sele fon zit berurt werdin, si inwere nicht sele,..."; vgl. DW II, preek 38, 231,2. Denk hierbij aan het onderscheid dat we eerder gemaakt hebben tussen *natura* enerzijds en *persona hominis* anderzijds; de *natura* is door tijd onaantastbaar, de *persona hominis* daarentegen niet.

maar zij vergaat niet. De ziel kan nooit zodanig veranderen dat zij als ziel niet meer is.

In preek 46, *Beatus homo qui*¹¹⁰, wordt de meester geciteerd die de ziel een 'punt' of 'hoek' tussen 'tijd en eeuwigheid' noemt. De ziel is noch van tijd noch van eeuwigheid gemaakt maar de ziel is een natuur gemaakt 'van niets' tussen tijd en eeuwigheid¹¹¹. De ziel is noch vergankelijk (tijd) noch onveranderlijk (eeuwigheid). De veranderlijkheid van de ziel is haar kwetsbaarheid. Wanneer de ziel naar tijdelijke dingen neigt, wordt ze onstandvastig; neigt ze naar eeuwige dingen, dan wordt ze standvastig en sterk. Met haar standvastigheid en sterkte kan ze de veranderlijke dingen overwinnen¹¹². De standvastige ziel heeft weet van haar edelheid, van het in haar verborgen 'edele hemelse niets'¹¹³.

Ook in preek 34, *Consideravit semitas domus*¹¹⁴, wordt over de ziel gesproken als zijnde tussen één en twee: tussen de eeuwigheid en tijdelijkheid. Volgens Eckhart kan de ziel met haar hoogste krachten de eeuwigheid, God, raken. Met de laagste krachten raakt de ziel de tijd en daardoor wordt ze veranderlijk en neigt naar lichamelijke dingen die haar verdwazen¹¹⁵.

110 Vgl. PAI, preek 46, *Beatus homo qui*, 104-106; vgl. Jostes, nr. 5, *Ein meister spricht*, 3.

111 Vgl. PAI, preek 46, 104,11-14: "ein meistir sprichit. 'di sele ist ein punc oder ein ecke, da sich ane stozit zit und ewikeit, und di sele ist doch nicht fon zit noch fon ewikeit gemachit, sunder si ist ein nature gemachit fon nichte schussin un beidin.'" Vgl. DW I, preek 23, *Jésus hiez sine*, 404,5-405,2: "... wan sant Augustinus sprichet in dem buoche 'von der sêle und von dem geiste' diu sêle ist geschaffen als ûf ein ort zwischen zit und êwicheit " Waarschijnlijk een gedachte die niet afkomstig is van Augustinus maar uit *De spiritu et anima* van (Pseudo-Augustinus) Alcher van Clairvaux. Overigens kan de gedachte ook afkomstig zijn uit (zie J. Quint, DW I, 404, vn 1) het *Liber de Causis*. Zie *Le Liber de causis*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par A. Pattin, uitgave van *Tijdschrift voor Filosofie*, Leuven 1966, II 22, 50: "esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus".

112 Vgl. PAI, preek 46, 104,14-15 en 18-21: "were si fon der zit gemachit, so were si forgenlich, were auch di sele fon der ewikeit gemachit, so were si unwandilhaftic" en "darumme ist di sele edile daz sich an si stozit beide zit und ewikeit neigt si sich uff zitliche dinc, so wirdit si unsted, heldit si sich an di ewikeit, so wirdit si stede und starc, und mit der sterke und stedikeit uberwindit si wandilhaftige dinc".

113 Vgl. PAI, preek 46,15-17. "Augustinus 'di sele ist von eime also edilin himmelischin nichte daz ez lustlicher ist daz wir alle unse lebitage darnoch forschin dan daz wir ez ummur bevinden'".

114 Vgl. PAI, preek 34, *Consideravit semitas domus*, 77-79, vgl. DW II, preek 32, 132-147.

115 Vgl. PAI, preek 34, 77,18-24: "ein meister sprichit daz di sele ist gemachit schussen eime und zwein diz eine ist di ewikeit, di sich alleine heldit und war ist daz andere ist di zvei, daz ist di zit di sich wandilit und manicvaldic ist he wil sprechin daz di sele mit den ubersten creften rurit di ewikeit, daz ist Got, und mit den nidersten creften runt si di zit und da fon wirdit si wandilhaftic und neigt sich uff lipliche dinc und dafon wirdit si fortôrt."; vgl. DW II, preek 32, 133,1-134,4: "Ein alter meister (...) dâ von wirt si

14. Hoe de menselijke ziel zich tot de zintuiglijk waarneembare wereld moet verhouden

In tegenstelling tot de engel verhoudt de mens zich noodzakelijk op zintuiglijk niveau met de wereld. In preek 34, *Consideravit semitas domus*¹¹⁶, wordt de aanwezigheid van het creatuurlijke positief geduid. Het creatuurlijke verwijst uiteindelijk naar het niet-creatuurlijke. De krachten van zijn ziel, de doorgangplaatsen van het huis, laat de mens uitgaan naar de zintuiglijk waarneembare wereld en hij moet deze confrontatie aangaan¹¹⁷. De juiste verhouding van de mens tot de wereld houdt in dat hij in de creaturen Gods gelijkenis ziet. In het 'zien' van de wereld moet de mens zorgen dat hij datgene wat schadelijk is niet in zijn ziel laat komen en dat hij zichzelf datgene laat toekomen waaraan het hem ontbreekt¹¹⁸. De mens moet - zoals Elizabeth (van Thüringen) - met vlijt de stegen van zijn huis in de gaten houden en de 'goede' mens zal hierin zeker slagen¹¹⁹. In preek 34, *Consideravit semitas domus*, benadrukt Eckhart veel meer dan in andere preken de zinvolle aanwezigheid van de wereld voor de mens. Door de wereld kan het oog van de ziel gesterkt en geoefend worden, opdat de ziel het licht van God (straks) kan verdragen. Het oog van de ziel moet noodzakelijk krachtig gemaakt worden door de materie en gelijkenissen van de wereld¹²⁰. De wereld is voor de mens geschapen en de creaturen zijn

entedit. " Zie voetnoot 113. Vgl. PAI, preek 46, 104,8-11 "darumme hait unse herre Got der sele zweigerleige crefte gegeben, daz si mit den nidirsten creftin dine unsirne herrin Gode in der zit und daz si mit den ubirsten dine unsirne herrin Gode in der ewikeit."

116 Vgl. PAI, preek 34, 77,18-19 "dit huis meint genzliche di sele und di stige des husis di crefte der sele", vgl. DW II, preek 32, 132,4-133,1

117 Vgl. PAI, preek 34, 78,12-14 "daz sin di augin und di orn und di andern sinne. daz sint di stige da di sele uz geit in di werlinc, und in den stigen geit di werlinc wider zu Gode"; vgl. DW II, preek 32, 137,4-138,2

118 Vgl. PAI, preek 34, 78,22-23 "Dit schin sal zwivaldic sin. daz man abe tu daz schedelich si, und daz wir zu buzin daz uns gebricht."; vgl. DW II, preek 32, 139,1-2

119 Vgl. PAI, preek 34, 78,16-21 "darumme sal der mensche flizicliche beluchtin sine fimf sinne, daz si icht inbrengin daz der sele schedelich si. daz ist gewis. waz der gude mensche siht, des wirdit he gebezerit. siht he bose dinc, so dankit he Gode daz he un bewant hat, und bidit for genin daz un Got bekere an deme ez ist. siht he gude dinc, des gent he daz ez an ume vollinbracht werde"; vgl. DW II, preek 32, 138,4-8. En vgl. PAI, preek 34, 78,27-29 "dit hatte flizicliche getan sente Elizabeth si hait flizicliche beschin di stige uns husis", vgl. DW II, preek 32, 141,1-2

120 Deze preek is opvallend wat betreft de plaats en de functie van "di werlinc" (de wereld), zou "di werlinc" er niet zijn, dan kon de menselijke ziel het goddelijke licht niet verdragen. Vgl. PAI, preek 34, 77,24-33 "mochte di sele Got gentzliche bekennen alsoe di

een zinvolle verwijzing naar de Schepper. Alleen door zintuiglijkheid - de doorgangsplaatzen van de ziel - kan de wereld tot de mens komen. De wijze waarop de mens met zijn zintuiglijkheid omgaat, bepaalt of de zintuiglijke waarneming constructief dan wel destructief zal zijn, of er sprake zal zijn van de 'nieuwe' mens of de 'oude' mens. Zet de mens de 'stegen van zijn huis' in om tot zaligheid te geraken, dan is de creatuurlijke wereld een verwijzing naar God. Wanneer de mens zich van zaligheid afkeert, dan zijn 'de stegen van de ziel' niet in staat de gelijkenis Gods in de creaturen te zien. De mens die zich van de zaligheid afkeert, is een zondige mens en de creaturen worden slechts genomen naar hun uiterlijke verschijningsvorm. Zij verwijzen niet naar het goddelijke, maar verschijnen in het perspectief van tijdelijkheid, veranderlijkheid, zondigheid en dood. De creaturen kunnen tot een hel verworden wanneer de verwijzingsfunctie niet waargenomen wordt en de mens zijn ware aard - het 'edele hemelse niets' - verloochent.

15. De eigenlijke mens

De mens op weg naar het paradijs - *homo viator* - staat centraal in de preken van Eckhart. De belangrijkste en directe schakel tot God is datgene in de mens wat God nabij is en verwant met Hem is. De ontsluiting van de menselijke louterheid wordt doorgaans niet omschreven als het resultaat van een langdurig kenproces. Natuurlijk moet men de uitdaging met de waarneembare en dus kenbare werkelijkheid aangaan, maar de weg naar de loutere kern behoeft niet de 'aardse wijsheid' die 'vergankelijk' is¹²¹. De weg naar het paradijs houdt onvermijdelijk een loslaten van het eigen kleine schijnzijn in en het doorbreken naar het ware zijn, de ware identiteit die één is met God: 'je moet helemaal *diner dinisheit entsinken* en je moet *zer fliesen in sine sineskeit* en *din din* en *sin sin* moeten *én min*

engle, si inwere ni in den lichamen cumen mochte si Got bekennen on di werlint, di werlint inwere ni durch si gemacht darumme ist di werlint durch si geschaffin daz der sele augin gesterkit werdin daz si daz gotliche licht gelidin mac also der sonnen schin der sich nicht irguzit uf daz ertliche, he inwerde bewonden in der luft und gebredit uffte andere dinc so inmochte ez den menschin augin nicht gelidin also ist daz godeliche licht also ubercreftic und clar daz ez der sele augin nicht gelidin mochtin, ez in worde gestediget und uf getragin bi materien und bi glichnissen und also gewenit und geleidit in daz gotliche licht"; vgl. DW II, preek 32, 134,4-135,5

121 Vgl. PAI, preek 46, 104,3-21, ihb 104,8 "aber irdische wisheit ist ein irretum ewiger wisheit"

worden...¹²². De mens moet sterven aan het on-eigenlijke om *eigen* - 'één mijn' - met God te worden. 'Sterft en wordt!' kan terecht het imperatief van Eckhart genoemd worden¹²³.

In preek 27, *Cum sero factum*¹²⁴, lezen we dat God pas zijn *eigin werc* in de ziel kan werken wanneer de mens gestorven is aan 1) zonden en oorzaken van zonden en aan 2) natuur¹²⁵, zodanig dat hij *sines selbis nicht insi* en het zijne in niets (anders) zoekt dan in Gods eer¹²⁶. Feitelijk was dit, aldus preek 27, het geval met Adam voor de zondeval¹²⁷. De steeds terugkerende voorwaarde is dat de mens 'sterft' aan datgene wat in strijd is met zijn oorsprong: "also muiz di sele sterbin, sal si inphenclich werdin einis anderin wesines". Waar de ziel gestorven is "da inblibit nicht dan eine inphenclichkeit"¹²⁸.

De fornuftige weg van de ziel is een stervensweg, zelfs het eigen denken moet sterven. Het resultaat van 'denken' is een 'gedachte God': 'wanneer de gedachte vergaat, dan vergaat ook de (gedachte) God'¹²⁹. De wezenlijke God is boven de gedachten van mensen en boven alle creaturen. De wezen-

122 Vgl DW III, preek 83, *Renouamini spiritu*, 443,4-6: : "Ach, wie solle ich danne tñn?" - Dv solt alzemal entzinken diner dinisheit vnd solt zer fliesen in sine sineskeit vnd sol din din vnd sin sin ein werden als genzlich, das ..". Vgl A de Libera, *Introduction*, 238-242, ihb 241 "Je" est donc pour l'homme la désignation de ce vers quoi il doit aller, non seulement "en se dépouillant" lui-même de tout, mais encore, en dépouillant Dieu de tous les voiles qui le recouvrent".

123 Vgl J. Quint in Meister Eckehart, *Predigten und Traktaten*, hrsg und ubers. von J. Quint, Munchen 1955 (1e druk), Zurich 1979, 48: "Eckharts Imperativ "Stirb und werde!", was besagt er nach alledem anderes als "Mensch, werde wesentlich!", erkenne dich selbst und werde, der du bist! d h erfulle und vollende dein innerstes und wahrstes Wesen!".

124 Vgl PAI, preek 27, *Cum sero factum*, 61-62.

125 Hier niet op te vatten zoals in de tegenstelling *persona-natura*. In deze kontekst is *nature* gelijk te stellen aan de genoemde *persona* ik-gebondenheid.

126 Vgl PAI, preek 27, 62,1-5 "darumme sal der mensche sterbin den sundin und allir orsache der unde dar noch sal he sterbin der nature, also he sines selbis nicht insi, daz he sines an nichte suche dan lutirliche Godis ere. dar noch sal man Godis eigin sin, so mac Got luistliche gewirkin in der sele sin eigin werc".

127 Vgl. PAI, preek 27, 62,5-9: "Adam war so gar Godis eigin e dan he vil, daz der wille gefugit was an Got, daz di gotheit lichte durch den willen in di nidirsten crefte, daz si von noit nicht mochtin gewirkin wan also un der wille geboit: da worchte Got sin eigin werc und mochte sich bekenn in der sele."

128 PAI, preek 55, *Nisi granum frumenti*, 120,9-10.

129 Vgl DW V, *Die rede der underscheidung*, 205,5-7: "Der mensche ensol niht haben noch im lāzen genuegen mit einem gedāhten gote, wan, swenne der gedank vergāt, sō vergāt ouch der got."

Hoofdstuk III

lijke God vergaat niet¹³⁰. De menselijke ontvankelijkheid is dáár waar de mens als *persona* gestorven is als *natura* wezenlijk mens geworden is.

¹³⁰ Vgl. DW V, *Die rede der underscheidung*, 205,7-9: "Mêr: man sol haben einen gewesenden got, der verre ist obe den gedenken des menschen und aller crêature. Dêr got envergât niht, der mensche enkêre denne willicliche abe."

GODSONTVANKELIJKHEID EN 'FORNUFTIKEIT'

1. Inleidend

Godsontvankelijkheid en de notie van *fornuftikeit* (*vernunfticheit*) zijn nauw met elkaar verbonden. Wie vertrouwd is met het middelhoogduitse werk van Meister Eckhart, weet ook dat de term 'fornuftikeit' niet altijd precies dezelfde betekenis heeft¹. Soms verwijst de term naar de loutere Godsontvankelijke kern van de mens, soms naar het (uit de loutere kern gevloeide) kenvermogen, soms staat de term voor beide en zien we een meer dynamische opvatting van de fornuftikeit: de fornuftikeit die een afscheidende beweging maakt van beelden naar beeldloosheid, van de wereld naar God, van discursiviteit naar louterheid. Oftewel: de fornuftikeit die zich - zijnde een spirituele substantie - vrijmaakt van datgene wat haar ware aard en ware bestemming belemmert.

Eén van de termen - waarmee de term 'fornuftikeit' in de Eckhartpreken uit de *Paradisus* afgewisseld wordt - is 'forstentnisse'. Een enkele keer vinden we de termen 'fornuftikeit' en 'forstentnisse' in één en dezelfde tekst en verhouden ze zich tot elkaar zodat het eerste de loutere kern van de ziel is en het andere het daaruit voortgevloeide kenvermogen, of omgekeerd.

In de Eckhartpreken uit de *Paradisus* zijn een aantal preken waarin de bijzondere kracht van de fornuftikeit benadrukt wordt, maar dit is niet -

1 Vgl ook L. Seppanen, *Studien zum Terminologie*, 141-142 "Daß ME [Meister Eckhart] an einigen Stellen gerade der 'vernunftikeit' den anderen Termini gegenüber eine höhere Funktion vorbehalt, und daß er mit Hilfe eben dieses Terminus viele von seinen tiefsten Aussagen macht, dürfte wohl darauf zurückzuführen sein, daß der abstrakte Charakter dieser Ableitung der mystischen Intention des Meisters besonders angemessen war". Wij geven er de voorkeur aan om de 'functie' van de term fornuftikeit niet te verklaren door het abstrakte karakter van de betreffende term, maar door de term (elke keer weer) een plaats te geven in de antropologische kontekst van de preek. In teksten waar fornuftikeit een 'hogere functie' inneemt, verwijst fornuftikeit doorgaans naar de essentie van de ziel - de eerste louterheid - die ontvankelijk is voor God. In preken waarin fornuftikeit een minder hoge functie inneemt, valt fornuftikeit niet samen met deze eerste louterheid en is ze een kracht die uit de essentie van de ziel gevloeid is. De functie van de term 'fornuftikeit' is verklaarbaar binnen het antropologisch patroon van zielsessentie en uitgevloeide krachten. In dit hoofdstuk zullen we op de variaties wijzen.

zoals K. Ruh vooronderstelt - de grondteneur van het merendeel van de Eckhartpreken uit deze verzameling. Ruh ziet, zoals gezegd, de inhoud van de verzameling vooral in het licht van Eckharts Parijse *Quaestiones*. Volgens hem vertegenwoordigt Meister Eckhart alleen in de Parijse *Quaestiones* en in de preken uit de *Paradisus* de doctrine van de voorrang van het intellect "in spezifischer Ausformung"². In preek 33 uit de *Paradisus*, *Quasi stella matutina*, vinden we inderdaad de specifieke elementen van de intellectleer uit de Parijse *Quaestiones*, maar deze zijn wat betreft hun kenmerkende combinatie beperkt tot preek 33.

De uitdagende zienswijze van Ruh werpt een te eenzijdig licht op het karakter van deze Eckhartpreken. Behalve het feit dat in ongeveer tweederde van de Eckhartpreken uit de *Paradisus* niet over fornuftikeit dan wel forstentnisse gesproken wordt, is er in de preken waarin deze noties wél aanwezig zijn een variatie in de betekenis van de termen. Eckharts opvatting van de fornuftikeit blijkt - en dit moge al duidelijk zijn uit bovenstaande - 'beweeglijk'. Met 'beweeglijkheid' bedoelen we dan dat de fornuftikeit niet altijd dezelfde positie blijkt te hebben met betrekking tot de Godsontvankelijkheid. Soms wordt bijvoorbeeld de fornuftikeit - zoals de *intellectus* in de Parijse *Quaestiones* - benadrukt als de kennende instantie die doordringt tot het werkelijk wezen Gods, soms wordt de beperktheid van de fornuftikeit benadrukt. Om het palet van kleuren omtrent fornuftikeit dan wel forstentnisse meer zichtbaar te maken, zullen we gebruik maken van een kentheoretisch model dat de diversiteit omtrent deze noties beter kan laten zien. Dit model distilleren we uit *Paradisus*preek 51, *Dimissa turba ascendit*³. Voordat we dit model introduceren, besteden we een paragraaf aan de goddelijke geboorte in de ziel, een centrale uitdrukking bij Meister Eckhart om de menselijke Godskennis weer te geven⁴.

2 Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 62-63 "Die Vernunftigkeit - Eckhart gebraucht daneben noch den Begriff *verstentnisse*, 'Verstandesvermogen' - ist nun aber auch ein wichtiges Thema der 'Paradisus'-Predigten Eckharts. Es bietet zudem - eine Chance, die die Eckhart-Forschung bisher noch nicht wahrgenommen hat - eine Handhabe für ihre Entstehungszeit. Eckhart vertritt nämlich die Doktrin vom Vorrang des *intellectus* einzig hier und in den Pariser *Quaestiones* 1302/03 in spezifischer Ausformung.". We hebben reeds in hoofdstuk III, § 9, gezien dat de Parijse these *Deus est intelligere* alleen in *Paradisus*preek 33 op overtuigende wijze vertegenwoordigd wordt. Deze Parijse these is niet als typisch te beschouwen voor de *Paradisus*verzameling. Zie ook hoofdstuk II, § 10 en dit hoofdstuk § 9.

3 Vgl. PAI, preek 51, *Dimissa turba ascendit*, 113-115; vgl. DW III, preek 72, *Videns Iesus turbas*, 239-254, Pfeiffer, nr. XCVIII, 314-317.

4 Vgl. hoofdstuk II, § 9.

2. De goddelijke geboorte in de ziel: de geboorte van het Woord of de Zoon in de ziel

Volgens Quint is 'de geboorte van het goddelijk Woord in de ziel' de kerngedachte van Meister Eckhart. Wie deze kerngedachte niet begrepen heeft, mist, volgens Quint, "die bindende und orientierende Mitte in Eckharts Geistesgut"⁵. Met het thema van de Godsgeboorte *in de ziel* bouwt Eckhart voort op een traditionele leer van de kerkvaders, zoals H. Rahner in zijn studie over de Godsgeboorte heeft laten zien⁶.

Zo zegt Rahner dat de idee van de Godsgeboorte in het hart van de mens een oud leerstuk is van de vroeg-christelijke genadeleer. In deze leer staat niet de begenadigde enkeling centraal, maar de ene Christus die in alle gelovigen op gelijke wijze aanwezig kan zijn⁷. De leer van de Godsgeboorte heeft een dubbele oorsprong, namelijk (1) de antieke voorstellingen van de betekenis van het hart als de geboorte plaats van de logoi en (2) het in de Openbaring gegeven weten van de inwoning van Christus in het hart⁸.

Origenes heeft aan de leer van de Godsgeboorte de klassieke vorm gegeven waarmee velen zich uiteengezet hebben⁹. De grondgedachte van Origenes' genadeleer is dat de nederdaling van het Woord (Logos) in het lichaam van de maagd Maria en de geboorte zich steeds blijven herhalen in het mystieke

5 Vgl. Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. und übersetzt von J. Quint, München 1955 (1e druk), Zürich 1979, 21-22. In zijn inleiding, bedoeld voor een breed lezerspubliek, zegt Quint "Man hat von Eckehart gesagt, es mache seine Große aus, daß er eigentlich nur einen einzigen Gedanken habe, einen Gedanke zwar, tief und erhaben genug zum Leben wie zum Sterben. Dieser eine Grund- und Kerngedanke Eckeharts, aus dem alle übrigen entwickelt, zu dem sie anderseits alle hin orientiert sind, ist der von der Geburt des Wortes in der Seele."

6 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Glaubigen", *Sonderabdruck aus der Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, Innsbruck 1935, 333-418. Vgl. oa 411. De idee van de Godsgeboorte "die er so kraftvoll in den Mittelpunkt rückt, ist ihm aus tausend Quellen zugeflossen, ist uralte, gehört zu den wesentlichen Stücken der christlichen Mystik aller Jahrhunderte. (...) So geht die geschichtliche oder besser metageschichtliche Linie dieser geheimen mystischen Wahlverwandtschaft von Origenes über Gregor von Nyssa zu Maximus, und von da aus zu Scotus Eriugena und Eckehart." Maar ook zegt Rahner, 411: "Eines steht gewiß fest: nicht das Inhaltliche ist es, was Eckhart aus eigenem beisteuert, sondern (genau wie in allen anderen Lehrstücken seiner Mystik) die geniale Form, die großartige Eintönigkeit, mit der er die Lehre von der Gottesgeburt zum ermüdlich umkreisten Mittelpunkt seines mystischen Systems macht."

7 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 334.

8 H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 339.

9 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 351. Vergelijk voor de leer van Origenes, H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 351-359.

lichaam. In de doop - door Origenes beschouwd als een ontologische voorwaarde voor de Godsgeboorte - wordt de ziel omgevormd tot 'het beeld van het Beeld Gods'. De ziel houdt dit beeld vast en op grond hiervan kan de ziel zijn als een tempel Gods¹⁰. Het *semen divinum* moet bewaard blijven in een leven zonder zonden; Christus moet kunnen groeien in de ziel. De goddelijke geboorte is dagelijks en gaat samen met het verrichten van goede werken¹¹. Origenes legt de nadruk op het ethisch aspect en op de innerlijke verheffing¹².

Voor het christelijke Westen wordt uiteindelijk Augustinus de leermeester van de leer van de Godsgeboorte¹³. Ook bij Augustinus is Maria het voorbeeld voor de ziel. Het ideaal van geestelijke maagdelijkheid speelt een belangrijke rol¹⁴. In geloof, in het doen van het goede, in volbrenging van de wil van de Vader wordt de ziel als de 'baarster' van Christus: 'zoals de Moeder Hem in de baarmoeder heeft gedragen, zo moeten wij Hem in het hart dragen.'¹⁵. Ook bij Augustinus wordt de nadruk gelegd op een leven zonder zonden¹⁶. Vanaf de geboorte van Christus in het hart van de gelovige, kan de innerlijke verheffing beginnen¹⁷. Kenmerkend voor Augustinus is de wijze waarop hij spreekt over de eeuwigheid en tijdloosheid van de geboorte van het Woord¹⁸. Dit kenmerkend aspect zien we ook bij Eckhart.

Tenslotte is Rahner van mening dat, wanneer Eckhart over de Godsgeboorte spreekt, hij graag verwijst naar Origenes en Augustinus¹⁹.

Het is inderdaad zo dat in *Von dem edlen menschen* 'de grote meester Origenes' de autoriteit voor de gedachte is, dat het *semen divinum*, het beeld van de goddelijke natuur, Gods Zoon, verborgen is in de grond van de ziel als een levende bron²⁰. Het is God zelf die dit zaad ingezaaid heeft²¹.

10 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 351-353. Vgl. ook hoofdstuk III, § 5.

11 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 357-358.

12 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 351.

13 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 391. Vgl. voor de leer van Augustinus: 387-393.

14 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 390.

15 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 390-391. Vgl. Augustinus, *Sermo CLXXXIX, In Natali Domini*, 6, c. 3, Opera omnia V,1, (Patrologia Latina 38), Parijs 1861, 1006: "Portavit eum mater in utero: portemus et nos in corde."

16 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 392.

17 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 389.

18 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 387.

19 Vgl. H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 334 en 411-418.

20 Vgl. DW V, *Von dem edlen menschen*, 113,1-5. Vgl. hoofdstuk III, § 6.

21 Vgl. DW V, *Von dem edlen menschen*, 111,17-21. Vgl. hoofdstuk III, § 6.

In de Paradisuspreken wordt wat betreft de Godsgeboorte geen enkele keer door Eckhart expliciet verwezen naar Origenes, maar wel naar Augustinus. Zo verwijst Eckhart in preek 4, *In illo tempore*, naar Augustinus waar hij (Eckhart) wil uitleggen dat de geboorte boven 'tijd' en 'creatuur' plaats vindt²².

Waar de Godsgeboorte is, is het paradijs van de fornuftige sele. Het is dus niet verwonderlijk dat het *buchelin* dat *paradis der fornuftigin sele* genoemd wordt, begint met een preek van de Meister die bekend stond om de wijze waarop hij de Godsgeboorte predikte.

In de eerste preek uit de *Paradisus*, de adventspreek *Ecce dies veniunt*²³, zegt Eckhart: 'de allergrootste zaligheid is die dat God geboren en geopenbaard wordt in de ziel in een geestelijke vereniging'²⁴ en de 'inwendige geboorte Gods in de ziel is een volbrenging van al haar zaligheid'²⁵. De bedoeling van Gods werken is dat God geboren wordt in de ziel en de ziel geboren wordt in God²⁶.

In diezelfde preek zegt Eckhart dat de zaligheid die de ziel door de goddelijke geboorte bereikt de ziel meer heil brengt dan het feit dat Christus mens werd in het lichaam van de heilige moeder Maria en dat Hij gedoopt werd in de Jordaan²⁷. Er is onderscheid in zaligheid: door de geboorte van Christus is de menselijke natuur zalig geworden, door de doop van Christus in de Jordaan wordt ook de mens die met water gedoopt wordt van alle zonden gereinigd en daardoor een kind Gods, door de Godsgeboorte in de

22 Vgl. PAI, preek 4, 14,24-28 "Sente Paulus sprichit. 'in der fullide der zit sante Got sinen son' sente Augustinus sprichit waz da si fullide der zit "da numme zit inist, da ist fullide der zit' dan ist der tac fol alse des tages numme in ist daz ist ein notwarheit. alle zit muiz da abe sin da sich dise gebort hebit, wan nucht in ist daz dise geburt also sere hindere alse zit und creature", vgl. DW II, preek 38, 230,4-231,1 Uit andere verwijzingen van Eckhart naar Augustinus, blijkt - zie H. Rahner, "Die Gottesgeburt", 416 (voetnoot 18) - dat Eckhart met name aangetrokken wordt door speculaties van Augustinus over de eeuwigheid en tijdloosheid van de goddelijke geboorte in de ziel

23 Vgl. PAI, preek 1, *Ecce dies veniunt*, 7-9

24 PAI, preek 1, 9,7-8 "dī allir groiste selekeit ist daz daz got geborin und geoffinbarit wirt in der sele an einer geistlichen einnung"

25 PAI, preek 1, 9,11-12 "Dī inwendige geburt Godis an der sele ist ein follinbrengunge allir ire selikeit, (.)"

26 Vgl. PAI, preek 1, 9,15-17 "(.), da Got geborin wirdit in der sele und dī sele geborin wirdit in Gode, und hirumme hait Got alle sine werc geworcht "

27 Vgl. PAI, preek 1, 9,12-13: " und dī selikeit frumit ir me dan daz unsir herre mensche wart in unsir frowin sente Merien libe, und dan daz her daz wazzir rurt " Het laatste heeft betrekking op de doop in de Jordaan, reeds eerder in de preek genoemd. Zie voetnoot 28

ziel wordt de mens zaliger dan het lichaam van Christus zonder zijn ziel en zonder Godheid²⁸. De plaats waar de goddelijke geboorte plaatsvindt, wordt in deze preek niet *fornuftikeit* genoemd, maar - zoals in de traditie van de kerkvaders - *herze*: aan een *goed hart* heeft God genoeg²⁹.

In principe gaat elke preek van Eckhart over Godsontvankelijkheid en Godsvereniging. De goddelijke geboorte, *an einer geistlichen einnunge*³⁰, staat centraal, maar de termen die Eckhart kiest zijn niet altijd dezelfde. Zo spreekt hij lang niet altijd in termen van 'geboorte'. Metaforisch gesproken kan de Godsvereniging zowel *in* als *boven* de ziel plaatsvinden, de beweging van de ziel zowel naar *binnen* als naar *buiten* zijn. Indien Eckhart ervoor kiest over de 'geboorte van het Woord' te spreken, dan is de kans groot dat we met een preek te maken hebben waarin expliciet over *fornuftikeit* of *forstentnisse* gesproken wordt. Immers, zo zegt hij in de eerste Parijse *Quaestio*, 'het woord verhoudt zich met zijn gehele wezen tot het *intellect*'³¹. Hetzelfde geldt voor de *waarheid*³². En in zijn commentaar op het Johannesevangelie zegt hij: 'een woord, als ratio, heeft betrekking op het rationele en dat is een onlosmakelijke eigenschap van de mens, want de mens is een *animal rationale*'³³.

3. De Godskennis in een kentheoretisch kader

De Godsgeboorte of Godvereniging heeft, algemeen gesproken, één voorwaarde, namelijk Godsontvankelijkheid. Dit kan tot uitdrukking gebracht

28 Vgl PAI, preek 1, 9,2-10 "vil grozir ist daz daz Godis son rurte mensliche nature in unsir vrowin libe da fon ist al mensliche nature selic wordin. noch grozir selekeit ist daz daz Got mit siner eigenen nature rurte daz wazzir in deme Jordane, do her gedaufft wart. da mede hait her craft gegeben allin wazzirin alse, wan der mensche getauft wirt, daz her gereinegit wirt fon allin sunden und wirt eyn kint Godis di allir groiste selekeit ist daz daz Got geborn und geoffinbarit wirt in der sele an einer geistlichen einnunge da fon wirdit der mensche seliger dan der lip unsis herrin Ihesu Christi one sine sele und one sine gotheit, wan ein ichlich heilige sele ist edelir wan der totliche lip unsis herrin Ihesu Christi "

29 Vgl PAI, preek 1, 8,2-3. "und an eime gudin herzin da mude ist ez gnuc, (...)". Zie hoofdstuk V, § 9.2.

30 PAI, preek 1, 9,8

31 LW V, QP 1, 40,9-10: "Verbum autem se toto est ad intellectum,...".

32 LW V, QP 1, 41,3: "Unde patet veritatem ad intellectum pertinere sicut et verbum."

33 LW III, *Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem*, c1, nr. 10, 10,11-12: "Tertio dicimo: verbum, utpote ratio, ad rationale pertinet, quod proprium est hominis. Est enim homo rationale, ()"

worden met behulp van de termen 'fornuftikeit', 'forstentnisse', 'vonk van de fornuftikeit', maar ook met behulp van andere termen³⁴. In dit hoofdstuk concentreren we ons op termen als 'fornuftikeit' en 'forstentnisse'. We plaatsen deze termen in een kentheoretisch kader.

Meister Eckhart integreert de Godsgeboorte in zijn filosofische opvattingen, of, algemeen gesproken: Eckhart wil het bovennatuurlijke uitleggen "per rationes naturales philosophorum"³⁵.

Uit Eckharts eigen filosofische uitlatingen - "per rationes naturales philosophorum" - distilleren we een kentheoretisch model, dat overeenkomt met een terugkerende basistructuur in Eckharts preken. Dit model laten we vervolgens functioneren als een raammodel: door dit raammodel worden de variaties op fornuftikeit en Godsontvankelijkheid zichtbaar. Het raammodel wordt gekenmerkt door een kentheoretische *caesuur*, grensvlak tussen twee geestelijke kenwijzen.

4. Van drieërlei kennis

Paradisuspreek 51, *Dimissa turba ascendit*, biedt het materiaal dat ten grondslag ligt aan ons model. De paralleelpreek 72 uit de moderne kritische editie, *Videns Iesus turbas*, is meer volledig en wezenlijk langer dan Paradisuspreek 51³⁶. In navolgende zullen we, waar nodig, gebruik maken van de moderne kritische editie.

34 Zie hiervoor hoofdstuk V.

35 Vgl. LW, *Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem*, c1, nr. 2, 4,4-6. Vgl. B. Mojsisch, *Meister Eckhart, Analogie, Univozitat und Einheit*, Hamburg 1983, 6-18.

36 De Paradisusversie eindigt vrij rustig - sprekend over de voorwaarde voor Godsontvankelijkheid in termen van licht en duisternis - geïllustreerd met Johannes en Paulus. Vgl. PAI, preek 51, 115,9-13: "Johannes: 'Got ist ein wor licht, daz da luchtit in daz vinstirnisse'. waz ist vinstirnisse? daz der mensche nirgin hafte noch hange und blint si und nicht wizze fon creature. wer Got sehin wil, der muiz blint sin alse sente Paulus: du he nicht in sich sach, du sach he Got. bide wir etc.". In de DWversie wordt met de vraag 'Wat is duisternis?' een nieuw tekstdeel ingeleid - waarin Paulus in eerste instantie niet vernoemd wordt. Dit tekstdeel radicaliseert de voorwaarde van de Godsontvankelijkheid; de ziel moet niet slechts blind dan wel beeldloos zijn, maar 'alle licht en kennis ontgroeien', zelfs voorbij de plaats geraken waar de Zoon uit God breekt. Zie DW III, preek 72, 250,4-254,6, ihb 253,3-7: "Ze dem dritten mäle: daz ist ein licht über liehte; da entwahset diu sêle allem liehte 'uf dem berge der hoehe', dâ kein lieht enist. Dâ got ûzbrichet in sinen sun, dâ enbchanget diu sêle niht. Wâ got ûzvluzet, nimet man got iendert, dâ enbchanget diu sêle niht: ez ist al dar obe; si entwahset allem liehte und bekanntnisse.". De DWversie eindigt - zoals de PAIversie - met Paulus, zij het dat Paulus hier een andere tekst 'krijgt' dan in de Paradisusversie, vgl. DW III, preek 72, 254,3-6: "Sant Paulus sprichet aber: 'nû hât uns got zuogesprochen in sinem eingebornen

Paradisuspreek 51 thematiseert Mattheus 5,1: 'onze Heer verliet de schare, steeg de berg op, opende zijn mond en onderrichtte over het Rijk Gods'³⁷.

De voorwaarde waaraan de mens moet voldoen, wil God zich aan de ziel geven, wordt tot uitdrukking gebracht via de beelden 'verliet de schare' en 'steeg de berg op': de mens moet *uf gein* en alle creaturen *ubergein* en van de creaturen afzien³⁸, de schare verlaten en *in der hohe des bergis*³⁹ komen. De zinnebeelden 'schare' en 'hoogte van de berg' geven de twee belangrijkste mogelijkheden van de menselijke ziel aan: óf ze blijft verwijlen in de veelheid van de dingen die haar via beelden en gelijkenissen gegeven worden, óf ze leeft in het hoogste van de ziel waar God zich zonder beeld en gelijkenis geeft. De twee zielstoestanden worden in deze preek ook door de relatieve tegenstellingen als 'nacht-dag der eeuwigheid' en 'veelvoudig-eenvoudig' weergegeven. De denkbeeldige grens tussen deze twee zielstoestanden is een caesuur tussen beelden en beeldloosheid.

Het zinnebeeld van de (af te leggen) weg, het overstijgen of *ubergein* van de creaturen, wordt in het begin van de tekst ook door een meer 'introvert' zinnebeeld weergegeven: de mens die Gods leer ontvangen wil, moet 'zich verzamelen en zich insluiten in zichzelf [en zich afkeren] van zorgen en bekommernissen en onnodige commotie omtrent lagere dingen'⁴⁰.

De weg van veelheid naar eenheid, het *ubergein* van de creaturen of het "inslizin in sich selbir" wordt via Augustinus op kentheoretische wijze verwoord. Het is *Sente Augustinus* die van drieërlei kennis spreekt: de eerste kenwijze is lichamelijk - *liplich* - en neemt beelden zoals het oog beelden ziet en neemt. De tweede kenwijze is geestelijk - *geistliche* -, maar neemt niettemin beelden van lichamelijke dingen. De derde kenwijze is inwendig in de geest - *inwendic in dem geiste* - en kent zonder beelden en gelijkenissen. Deze kenwijze hebben ook de engelen. God geeft zich niet in

sune', in dem sol ich bekennen von dem minsten ze dem meisten alzemåle in gote Daz wir entwahsen allem dem, was got niht enist, des helfe uns got ..".

37 PAI, preek 51, 113,22-24: "unse herre liez di schar und steic uf den berc und teit sinen munt uf und larte fon deme riche Godis", vgl DW III, preek 72, 239,1-2.

38 PAI, preek 51, 113,25-26. "wer Godis lere inphahin wil, der muiz uf gein und ubergein alle creature und ur forzihih."; vgl DW III, preek 72, 240,2-3: "Swer gotes lère enphâhen wil, der muoz ûfgân und ubergân uber allez, daz ûzgespreitet ist des muoz er sich verzihen "

39 PAI, preek 51, 115,1; vgl DW III, preek 72, 249,2

40 PAI, preek 51, 113,26-28: "wer Godis lere inphahin wil, der muiz sich samenen und inslizin in sich selber fon allin sorgin und cummirmisin und gewerb nidirre dinge "; vgl. DW III, preek 72, 240,3-5: "Swer (.) insliezen in sich selber und sich kêren von (...)." (Cursivering van ons)

beelden en gelijkenissen, maar zonder beelden en gelijkenissen: *in der hohe in di sele*, daar waar de ziel 'boven beeld' is⁴¹.

De *lichamelijke kenwijze* is onherroepelijk op veelheid aangewezen; de 'eenheid' van bijvoorbeeld een appel kan nooit door de zintuiglijke vermogens gevat worden: 'de mond neemt de smaak', 'het oog neemt de kleur'⁴². De zintuiglijke vermogens hebben elk hun formeel object⁴³. De veelheid en verdeeldheid die samengaat met de zintuiglijke krachten van de ziel moet men *ubergein*⁴⁴.

De *lagere geestelijke kenwijze* steunt op de *lichamelijke kenwijze*. De fornuft blijft in haar gerichtheid op het zintuiglijk gegevene in veelheid gevangen. Zo worden bijvoorbeeld mensen die wijs zijn en veel 'sinne' hebben, voortdurend op de vele dingen (buiten hen) gericht⁴⁵. En ook al is men in 'het bereik van het denken', en ook al verricht het denken op zichzelf wonderen, dan moet men nog een stap verder gaan en dit denken *ubergein*⁴⁶.

41 Vgl. PAI, preek 51, 114,7-14: "Sente Augustinus sprichit fon drigirleige bekenntnisse. daz eine ist liplich, daz nimit bilde, alse daz auge, daz sihit und nimit bilde. daz andere ist geistliche und nimit doch bilde fon liplichin dingin. daz dritte bekenntnisse ist alse ez innewendig ist in deme geiste, daz kennit sundir bilde und glichnisse, und daz bekenntnisse glichit sich den englin, der herschaft ist geteilt in dru. ein meister sprichit: 'di sele inbekennit sich nicht sunder glichnisse, aber der engil bekennit sich sunder glichnisse und Got'. he wil sprechin: 'Got gibit sich in der hohe in di sele sunder bilde und glichnisse'."; vgl. DW III, 242,4-243,6: "Sant Augustinus (...) diz bekantnisse glichet sich den engeln. Diu oberste hêrschaft der engel teilet sich in driu. (...)". Met het laatste doelt Eckhart op de Tronen, Cherubijnen en Seraphijnen. Zie bijvoorbeeld ook Paradisuspreek 21, *Vir meus mortuus*, 50-52, ihb 51,25-29, alwaar gezegd wordt dat wanneer de fornuftikeit God kent, gelijkt de fornuftikeit "der ubirstin herschaft der engle", namelijk de "Troni", "Cherubin" en "Seraphin". Vgl. DW II, preek 37, *Vir meus servus*, 210-223, ihb 216,6-217,5.

42 Vgl. PAI, preek 51, 114,20-23: "smac und varwe an dem aphile ist ein und ist doch verre fon ein: der munt nimit den smac, darzu inkan daz auge nicht getun; daz auge nimit di varwe, da inweiz der munt nicht umme. daz auge wil licht habin, dennoch ist der smac wol in der nacht."; vgl. DW III, preek 72, 245,5-246,1.

43 De gedachte dat elk zintuig zijn eigen - formeel - object heeft, vinden we al bij Aristoteles in *De Anima*, III, 2.

44 PAI, preek 51, 113,28-29: "di sele di hait crefte, der also vile ist und sich also wide zuteilin; di sal he ubergein"; vgl. DW III, preek 72, 240,5-6.

45 Vgl. PAI, preek 51, 114,27-28: "aber di lude di wise sin und vil sinne habin, di werdin alliz uzgetragin in manicvaldigin dingin"; vgl. DW III, preek 72, 247,3-4. Wijs of wijsheid is hier op te vatten als 'aardse wijsheid'. Vgl. dit hoofdstuk, § 5.

46 Vgl. PAI, 113,28-30: "di sele di hait crefte, der also vile ist und sich also wide zuteilin, di sal he ubergein, dennoch da si sin in den gedenkin. der *gedanc* joch wondir wirkit, da he in sich selber ist. disen gedanc sal man ubergein, sal Got sprechin in den creftin di nicht geteilt insin."; vgl. DW III, preek 72, 240,5-8.

De *hogere geestelijke kenwijze*, de kenwijze die inwendig in de geest is, is een wezenlijk anders gerichte kenwijze. Er is sprake van een innerlijke dan wel inwendige kenwijze, die noch direct noch indirect steunt op beelden en gelijkenissen uit de waargenomen wereld.

Het *ubergein* is voorwaarde voor de *doorbraak* van een 'oude' naar een 'nieuwe' kenwijze. De *doorbraak* wordt voorafgegaan door een zich losmaken van beelden die hinderen. De *doorgebroken* fornuft is de fornuft die kent zoals de engelen kennen: beeldloos.

In de 'engelennatuur' zijn, zoals in de menselijke ziel die zich *in der hohe des bergis* bevindt, alle dingen *nuwe und grune*. Immers, wanneer de creaturen uit God emaneren, komen ze eerst door de engelen heen en (pas) daarna in de tijdelijkheid⁴⁷. De natuur van de engel heeft zelf niet de natuur van een materieel en vergankelijk creatuur en heeft om die reden de *indruc allir creature* in zich⁴⁸. Zodra de creaturen in de tijdelijkheid vallen, zijn ze onderhevig aan verbleking en veroudering⁴⁹.

De ziel die zich in de *grune* en in de *hohe* bevindt, bevindt zich boven alle beelden: zij is Godsontvankelijk op dezelfde plaats waar de Zoon uit de Vader vloeit, maar zelfs daar, waar de Zoon uit de Vader voortvloeit, blijft de ziel niet hangen, omdat zij boven elk beeld verheven is⁵⁰; zij weet van niets anders als van het Ene, zij is boven elk beeld verheven⁵¹.

De ziel die zich 'boven beelden' bevindt, is de ziel die Godsontvankelijk is. Doorgaans verwijzen 'beelden' naar beelden die de ziel hinderen Godsontvankelijk te zijn. In deze preek is zelfs de Zoon of het Woord Gods een 'beeld' waarboven de ziel moet geraken. De beeldloosheid wordt hier geradicaliseerd en geïllustreerd met de blindheid van Paulus; toen Paulus

47 Vgl. PAI, preek 51, 114,35-115,4: Augustinus sprichit: 'waz Got schepphit, daz hait einen durchfluz durch di engle'. in der hohe da sint grune alle dinc in der hohe des bergis da sint alle dinc nuwe und grune; da si vallin in zitheit, da blichin si und aldint. da wil unse herre spisen sine schaf in der grune allir creaturen, die da sint in der grune, in der hohe, alse si in den englin sin", vgl DW III, preek 72, 249,1-5 Vgl ook PAI, preek 51, 114,31-32 "alle creaturen vallin zu dem erstin uz Gode, darnoch durch di engle."; vgl DW III, preek 72, 247,5-6

48 Vgl PAI, preek 51, 114, 31-32. "waz keiner creature nature hait, daz hait indruc allir creature."; vgl. DW III, 247,6-8 "Waz kéiner créature natüre enhât, daz hât indruk aller créaturen in im selben *Der engel hât in sîner natüre indruk aller créaturen.*" (Cursivering van ons)

49 Zie dit hoofdstuk, voetnoot 47.

50 Vgl PAI, preek 51, 114,17-19: "in deme selbin da der son nimit, da nimit auch di sele, da he uzflizinde ist. dan noch da der son uzflizinde ist fon deme vadere, da inbehangt di sele nicht, si ist pobin bilde"; vgl DW III, preek 72, 245,2-4.

51 PAI, preek 51, 114,24. "di sele inweiz nicht dan umme ein, si ist pobin bilde"; vgl. DW II, preek 72, 246,2.

niets zag, zag Hij God. Wie God wil zien, moet blind zijn zoals Paulus⁵². In de duisternis - de mens die aan niets hecht, blind is en 'niet weet van creaturen' - schijnt het licht Gods⁵³.

Op basis van bovenstaand model kan geconcludeerd worden dat er bij Eckhart doorgaans geen vloeiende overgang van wereldkennis naar Gods-kennis is, dat wil zeggen: de kennis van de geschapen wereld is geen constructief element voor de kennis van het ongeschapene⁵⁴. De lagere geestelijke kenwijze is wezenlijk anders georiënteerd dan de hogere geestelijke kenwijze. Het is niet door middel van beelden en gelijkenissen uit de werkelijkheid dat men tot Godskennis komt; de mens moet zich juist ontdoen - *ubergein* - van beelden en gelijkenissen. De *dingen* worden gekend door middel van beelden en gelijkenissen, *God* wordt gekend zonder beelden en gelijkenissen⁵⁵.

Het onderscheid tussen de lagere geestelijke kenwijze en de hogere geestelijke kenwijze is te beschouwen als een kentheoretische caesuur die op verschillende manieren in vele preken van Meister Eckhart vorm krijgt: de twee kenwijzen liggen niet in elkaars verlengde, maar onderscheiden zich kwalitatief door hun gerichtheid oftewel ontvankelijkheid. Zolang het menselijk kennen gericht blijft op de creaturen, kan ze weliswaar een hoog abstraktieniveau bereiken, maar blijft God in zijn beeldloosheid voor haar verborgen. Zodra het kennen niet meer gericht is op de creaturen en zijn normale activiteit achter zich laat, wordt de (lagere) geestelijke kenwijze doorbroken en bevindt de ziel zich *in der hohe in di sele*. Aldaar gelijkt de ziel de beeldloosheid van de engelennatuur en geeft zich God aan de ziel.

52 Vgl. PAI, preek 51, 115,12-13: "wer Got schin wil, der muiz blint sin alse sente Paulus: du he nicht in sich sach, du sach he Got.". De PAIversie houdt hier op, de DWversie loopt door en vernoemt Paulus niet. Vgl. DW III, preek 72, 250,7-8: "Ich hân ez ouch mê gesprochen: swer got sehen wil, der muoz blint sîn."

53 Vgl. PAI, preek 51, 115,9-12: "Johannes: 'Got ist ein wor licht, daz da luchtet in daz vinstirnisse'. waz ist vinstirnisse? daz der mensche nirgin hafte noch hange und blint si und nicht wizze fon creature."; vgl. DW III, preek 72, 250,4-6.

54 Vgl. hoofdstuk III, § 2.

55 Vgl. DW III, preek 72, 242,2-3: "sô gibet sich got in die sêle sunder bilde und glichnisse. Alliu dinc werdent bekant in bilde und in glichnisse.". Ontbreekt in de PAI, waarschijnlijk vanwege een homoioteleuton.

5. Het menselijk kennen: een dubbele gerichtheid

De lagere geestelijke kenwijze (die de lichamelijke kenwijze impliceert) is een *uiterlijk* kennen, de hogere geestelijke kenwijze is een *innerlijk* kennen⁵⁶. Een dergelijke dubbele gerichtheid komt structureel in Eckharts werken terug, zowel in zijn Duitse als Latijnse werken. Zo spreekt Eckhart bijvoorbeeld in zijn preek *Videte qualem caritate*⁵⁷ over een 'innerlijk kennen' en een 'uiterlijk kennen'. De innerlijke kenwijze is zonder tijd, plaats, zonder hier en nu; de uiterlijke kenwijze is het zintuiglijk en verstandelijk kennen en aangewezen op voorstellingsbeelden en begrippen⁵⁸. Ook in de preek *In diebus suis*⁵⁹ zien we een gelijkvormig model. Hier spreekt Eckhart over de ziel die twee ogen heeft "einz inwendic und einz uzwendic": "daz inner ouge der sêle" en "daz ûzer ouge der sêle". Het inwendig oog van de ziel schouwt in het zijn en ontvangt het zijn van God op onmiddellijke wijze: "âne allez mittel". Het uitwendig oog is gericht naar de creaturen en werkt met beelden en op de wijze van een vermogen: "nâch bildelicher wîse und nach krefftlicher wîse"⁶⁰.

De kenwijzen in de twee bovengenoemde preken corresponderen met de eerder gepresenteerde kenwijzen uit Paradisuspreek 51. Het *uiterlijk* kennen is in feite tweeledig: zintuiglijk en verstandelijk. Het *innerlijk* kennen is het kennen dat 'in zichzelf gekeerd' is, 'bevrijd van alle geschapen dingen'⁶¹.

56 Met het *innerlijk* kennen wordt dus niet 'het kennen van het innerlijk' oftewel 'zelfkennis' bedoeld.

57 DW III, preek 76, *Videte qualem caritatem*, 310-329.

58 Vgl. DW III, preek 76, 315,6-317,2. Het innerlijk kennen wordt hier toegeschreven aan "ein vunkelin der redelicheit", maar daarnaast is er ook "ein bekennen in unsern sêlen ze ûzern dingen, als daz sinneliche und verstantliche bekennen, daz dâ ist nâch glichnisse und nâch rede, daz uns dîz verbirget. () daz wir sîn der sun gotes, daz ist ze verstantne von dem ûzern verstantne und von dem innern verstantne. Daz inner bekennen ist daz, daz sich vernunftliche ist fundierende in unserer sêle wesene; doch enist ez ruht der sêle wesen, mêr ez ist dar in gewurzel und ist etwaz lebens der sêle, daz ist vernunftigez leben, und in dem lebene wirt der mensche geborn gotes sun und ze dem ewigen lebene, und dîz bekennen ist âne zît und âne stat, âne hie und âne nû. In disem lebene sint alliu dinc ein, alliu dinc gemeine al und al in al und al geeiniget."

59 DW I, preek 10, *In diebus suis*, 161-174.

60 Vgl. DW I, preek 10, 165,5-8. "Diu sêle hât zwei ougen, einz inwendic und einz ûzwendic. Daz inner ouge der sêle ist, daz in daz wesen sihet und sîn wesen von gote âne allez mittel nimet. daz ist sîn eigen werk. Daz ûzer ouge der sêle ist, daz dâ gekêret ist gegen allen crêaturen und die merket nâch bildelicher wîse und nâch krefftlicher wîse".

61 Vgl. DW I, preek 10, 165,9-12. "Welher mensche nû in sich selber wirt gekêret, daz er bekennet got in sinem eigenen smacke und in sinem eigenen grunde, der mensche ist gevriet von allen geschaffenen dingen und ist in im selber beslozen in einem wâren slozze der

De theorie van de twee gezichten oftewel de twee rationes is volgens de Libera de augustijnse uitdrukking voor de centrale intuïtie van Eckharts noetiek⁶². Eckhart verwijst in zijn Johannescommentaar aangaande de twee rationes onder andere naar het twaalfde boek, hoofdstuk veertien en vijftien, en de drie volgende boeken van Augustinus' *De trinitate*. Hier zou Augustinus expliciet over de twee rationes en hun eigenschappen spreken⁶³. De bedoelde hoofdstukken van boek twaalf uit *De trinitate* gaan ondermeer over het onderscheid tussen *sapientia* en *scientia*: de *sapientia* heeft betrekking op de *cognitio intellectualis* van de eeuwige dingen, de *scientia* heeft betrekking op de *cognitio rationalis* van de tijdelijke dingen⁶⁴. In Eckharts Paradisuspreek 46, *Beatus homo qui*⁶⁵, vinden we een dergelijk onderscheid in de vorm van aardse en hemelse wijsheid. Er is, volgens deze preek, een wijsheid die vergankelijk is en gericht naar de tijd. Deze aardse wijsheid is een "irretum ewiger wisheit". De eeuwige wijsheid is als een bron van goddelijke helderheid en waarheid⁶⁶. De tweeerlei wijsheden corresponderen aan de lagere en hogere krachten in de ziel⁶⁷. De hoogste kracht - "di uberste craft der sele" - wordt niet gepresenteerd middels fornuft of fornuftikeit, maar middels het beeld van de 'mond': 'de mond is de hoogste kracht van de ziel, daar wordt de ziel gelaafd door God'⁶⁸. De 'mond' als

wârheit " De act van het naar-binnen-keren is hier passief geformuleerd: de mens keert zichzelf niet naar binnen, de mens wordt naar binnen gekeerd.

62 Vgl. A. de Libera, *Introduction*, 274

63 LW III, *Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem*, LW III, c1, nr. 84, 72,7-8 "De hac duplici ratione et earum proprietate docet Augustinus specialiter De trinitate I XII c. 14, c. 15 et tribus libris sequentibus in pluribus locis"

64 Vgl. Augustinus, *De trinitate*, Opera XVI/1, (Corpus Christianorum Series Latina 50), Turnhout 1968, Lib. XII, c14 en c15, 374-380, oa 379,41-45 "Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praeposendum sive postponendum sit non est difficile iudicare"

65 PAI, preek 46, *Beatus homo qui*, 104-106

66 Vgl. PAI, preek 46, 104,3-8 "ez ist zweigirhande wisheit also ist auch zweigirhande selikeit di fon der wisheit cumit ein wisheit ist forgenclich, di ist daz man sich forsteit und kan sich richten noch der zit, also etliche kunst ist daz man sich kan hudin for ungelucke und kan sich richtin noch der zit wer daz wole kan, der wirdit ein riche mensche und heizit selic fon irdischer wisheit aber irdische wisheit ist ein irretum ewiger wisheit" en 104,22-24 "Di andere wisheit ist ewic und di wisheit ist ein gesprinc der gotlichin clarheit und ein burne gotlicher warheit, und fon dirre wisheit wirt man ewicliche selic"

67 Vgl. PAI, preek 46, 104, 8-11 "darumme hait unse herre Got der sele zweigerleige crefte gegeben, daz si mit den nidirstin crefte dine unsirme herrin Gode in der zit und daz si mit den ubirsten dine unsirme herrin Gode in der ewikeit" Vgl. hoofdstuk III, § 13

hoogste kracht moet altijd omhoog gericht staan naar God. Datgene wat deze hoogste kracht ontvangt van God, moet de hoogste kracht uitgieten in de laagste krachten, die niet de mogelijkheid hebben God te begrijpen of te kennen door middel van de dingen (beelden en gelijkenissen) die ze zien⁶⁹.

Eén van de typische en traditionele uitdrukkingen voor de hogere en lagere rede is de vergelijking van de man of Adam met de hogere rede en de vrouw of Eva met de lagere rede⁷⁰. De steeds terugkerende tekst bij Eckhart is hier I Cor. 11 alwaar de man wordt voorgesteld als het beeld en de heerlijkheid Gods en de vrouw als de heerlijkheid van en voor de man. Als beeld Gods hoeft de man zijn hoofd niet te bedekken, de vrouw daarentegen moet zich sluieren. De vrouw komt voort uit de man en de vrouw is geschapen voor de man. Zowel in de Latijnse als in de Duitse werken, waaronder een aantal Paradisuspreken, zien we de man-vrouw metafoor terugkomen: de *man* is de *ratio superior*, de *vrouw* is de *ratio inferior*⁷¹. Samen maken ze één geest uit, maar wanneer de man zich laat leiden door de vrouw, laat de geest zich leiden door het creatuurlijke en is als gevolg

68 Vgl. PAI, preek 46, 104,31-34 "Da noch sal man mirkin wilich di lude sullen sin an di gotliche wisheit cumit. fon den sprichit Salomon: 'daz ist daz si urin munt ufteit zu der wisheit', daz bedüdit icliche sêlige sêle. der munt ist di uberste craft der sele, da di sele gelabit wiridt fon Gode.". Wijsheid, dan wel sapientia, is een kennis die 'gesmaakt' wordt. Vgl. bijvoorbeeld Albertus Magnus, *Commentarii in II Sententiarum*, ed. Borgnet, Opera omnia 28, Parisius 1894, d. 35, A art. 3, 647. "Dicendum quod sapientia est cognitio per gustum, et gustans divina in donis simillimis illis sed intellectus non est per gustum, sed potius est lumen datum a Deo ad cognitionem illius creaturae Dei, in qua resultat Deus per gratiam, et haec est spiritualis (.).".

69 Vgl. PAI, preek 46, 104,34-39 "dise craft sal alle wege ufgerichtit und ufgetan werdin gegin godelichime troiste, und waz sy inphehit fon Gode, daz sal si gizin in di nidirsten creftin. wan wolde si Got schepfin oder begrîfin mit den nidirsten creftin, so worde Got gesnodit und geminnerit an unsime bekenntnisse, wan wir Got bi keinen dingin bekennen noch begrîfin inmugin di uns geginwertic sin".

70 Zie ook hoofdstuk III, § 6 Adam is de innerlijke, nieuwe en edele mens. Vgl. LW I, *Liber parabolarum Genesis*, c2, nr 129, 593,8-594,9. Hier wordt wederom verwezen naar Augustinus' *De trinitate* "Nam, sicut Augustinus docet XII De Trinitate diffuse et pulchre, specialiter c. 7, per costam Adae figuratur ratio superior animae, per mulierem vero inde formatam significatur ratio inferior. Et sicut 'dictum est de' Adam et Eva: 'erunt duo in carne una, sic de' ratione superiore et inferiore 'dici potest' erunt 'duo in mente una'".

71 Vgl. LW IV, XXI Dominica nona post trinitatem de epistula, *Non simus concupiscentes*, nr 205, 189,1-2 "Secundo nota quomodo ratio superior et inferior sunt vir et mulier. Ioh. 4 'voca virum tuum', vgl. LW III, *Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem*, c1, nr 84, 72,3-6: "Posset etiam satis convenienter dici quod lux hominum accipitur pro ratione inferiori, quae per mulierem caput habentem velatum intelligitur, Cor. 11 Vir autem non habens caput velatum, et est imago dei, ratio superior, accipitur per tenebras, cum dicitur. lux in tenebris lucet".

daarvan niet Godsontvankelijk. De vrouw, de lagere rede, moet zich laten leiden door de man, die als beeld Gods dichter bij de oorsprong staat.

De principiële mogelijkheid van de ziel om in de 'schare' dan wel op de 'hoogte van de berg' te verblijven, correspondeert aan verschillende kenwijzen, verschillende toestanden van de ziel. Deze kenwijzen - beelden/beeldloos, veelheid/eenheid, creatuurlijk/engelennatuur, lager/hoger, uiterlijk/innerlijk, vergankelijk/eeuwig, vrouw/man - wekken de indruk van een kentheorie met twee onafhankelijke gebieden. De beweging van het menselijk kennen wordt vastgelegd in twee toestanden. Het element van het *ubergein* oftewel het 'afschieden' maakt niet echt deel uit van dit beeld. De dynamiek van het menselijk kennen - de ziel die zich van 'buiten' naar 'binnen' keert - blijft onzichtbaar. Het moment van doorbraak lijkt het moment te zijn dat de uiterlijke kenwijze ophoudt en het innerlijk kennen begint: zodra de ziel zonder beelden is, is ze Godsontvankelijk.

Behoort het proces van het *ubergein* nog tot de uiterlijke kenwijze of maakt het al deel uit van de innerlijke kenwijze? Worden de kenwijzen in eerste instantie bepaald door hun intentionele gerichtheid of door datgene wat ze kennen? Met andere woorden: waar hoort de kenwijze die naar binnen/boven/God gericht is, maar die nog niet samenvalt met het goddelijke? We zullen in dit verband een onderscheid maken tussen 'de fornuftikeit die nog zoekt' en 'de fornuftikeit die niet meer zoekt'⁷². De 'zoekende fornuftikeit' is de fornuftikeit die 'de schare' achter zich gelaten heeft, maar nog niet op de 'hoogte van de berg' verblijft. De werkelijk doorbraak heeft nog niet plaatsgevonden en in die zin bevindt de 'zoekende fornuftikeit' zich nog buiten/onder en niet binnen/boven. Met andere woorden: vanuit kentheoretisch perspectief is de caesuur pas werkelijk vanaf het moment dat de ziel God zonder beeld en gelijkenis kent.

Aan de hand van Eckhartpreken in de *Paradisus* waarin de man-vrouw-metafoor voorkomt, zullen we laten zien hoe caesuur en opvatting van fornuftikeit onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn.

72 Vgl. dit hoofdstuk, § 9 en § 10.

6. De man-vrouw-metafoor en de fornuftikeit

De man-vrouw-metafoor is aanwezig in de preken 21, *Vir meus mortuus*⁷³, 22, *Adolescens, tibi dico*⁷⁴ en 24, *Homo quidam fecit*⁷⁵ van de *Paradisus*. De man-vrouw-metafoor geeft in eerste instantie een intentionele gerichtheid van het kennen aan. Zo lezen we in preek 24, *Homo quidam fecit*: de *man* is - opwaarts gericht - ontvankelijk voor het goddelijke, de *vrouw* is - neerwaarts gericht - slechts ontvankelijk voor de veelheid van de wereld. De *man* in de ziel is de *fornuftikeit*. Wanneer de ziel mit *fornuftikeit* recht is opgericht in God wordt ze *man* genoemd en is één (en niet twee). Zodra de ziel zich *nider kerit*, is ze *vrouw*. Met een 'gedachte' en met een 'naar beneden blikken' heeft de ziel 'vrouwenkieren' aangetrokken⁷⁶.

6.1. Het naar God toegewende: de *man*

In bovenstaande drie preken wordt de prioriteit voor de *man* uitgesproken. In de preken 21 en 24 is de *man* gelijk met het beeld Gods, de zielevonk, het licht boven de ziel dat de engelennatuur gelijkt. In preek 22 is de *man* weliswaar het hoogste deel van de ziel, maar de *man* wordt niet gepresenteerd als beeld Gods of als zielevonk. Preek 22 heeft wat betreft de man-metafoor een minder radicaal karakter dan de preken 21 en 24.

In preek 24, *Homo quidam fecit*, kunnen de hoogste krachten van de ziel, die niet gebonden zijn aan de ogen en andere zintuigen, vrij en ongebonden werken⁷⁷. Ongehinderd door het lichaam, is de *man* identiek aan het *funkelin* dat recht opgericht staat naar God. Deze zielevonk, de fornuftikeit in haar ware (mannelijke) gedaante, is een licht boven in de ziel, waar de

73 Vgl. PAI, preek 21, *Vir meus mortuus*, 50-52; vgl. DW II, *Vir meus servus*, 210-223.

74 Vgl. PAI, preek 22, *Adolescens, tibi dico*, 52-54; vgl. DW II, preek 43, 316-330.

75 Vgl. PAI, preek 24, *Homo quidam fecit*, 57-59, vgl. DW I, preek 20b, 342-352.

76 Vgl. PAI, preek 24, 59,14-18 "der man in der sele ist fornuftikeit wan di sele genchte ist ufgekort in Got mit fornuftikeit, so ist di sele man und ist ein und inist nicht zwei. mer alse si sich her nider kerit, so ist si ein frauwe mit eime gedanke und mit eime niderschine zuhit si frauwin cleidir an."; vgl. DW I, 20b, 350,11-351,5. De DWversie begint met: "Ich hân ez mê gesprochen. (...)". Vgl. ook DW I, 20a, *Homo quidam fecit*, 337,12-14: "Diu sêle ist alzemâle man, dâ si ze gote gekêret ist. Dâ diu sêle her nider sleht, dâ heizit si vrouwe, aber dâ man got in im selber bekennet und got dâ heime suochet, dâ ist si der man".

77 Vgl. PAI, preek 24, 59,20-22. "ein teil dirre crefte sind bezunt in den augen und in den anderen sinnen; di anderen sin frie und ungebonden und ungehinderit von dem libe."; vgl. DW I, preek 20b, 352,1-3.

ziel van nature de engelennatuur raakt en uitvloeit in de engelennatuur. Dit licht is van God afkomstig en giet zich uit boven in de ziel. Het *funkelin* is als fornuftikeit "in dem umbekreize der sêle"⁷⁸, een 'vonk van fornuftikeit': aan niemand gelijk en "uber al ubirswebinde". De zielevonk is "âne onderscheit" *geschapen* door God⁷⁹ en als zodanig *geen* zielskracht, maar beeld Gods⁸⁰. De *zielevonk* hier wordt als *fornuftikeit* aangeduid en tevens als *man* en valt samen met de loutere spirituele zielssubstantie welke dicht 'bi Gode' staat⁸¹. Kent de ziel als man - valt ze samen met haar loutere kern - , dan kent ze zonder beeld en gelijkenis, of, zoals Eckhart in een (niet in de *Paradisus* opgenomen) gelijk genaamde preek zegt: 'dan is de ziel man, wanneer ze zonder vermindeling (zonder beeld of gelijkenis) en eenvoudig (zijnde één) in God dringt'⁸². De ziel als man valt hier samen met het licht en beeld Gods. Aan de *man*, aan de *fornuftikeit*, aan de *zielevonk* als beeld en licht Gods, is God direct present.

In deze preek wordt uitdrukkelijk gesteld dat de zielevonk niet identiek is met datgene wat de 'meesters' *sinderesis* noemen: een kracht die altijd naar

78 Vgl. DW I, preek 20b, 347,10-348,2: "Noch sprechen wir von einem knechte, von dem ich mē gesprochen hān, daz ist vernūfticheit in dem umbekreize der sēle, dā si rūeret engelische natūre und ist ein bilde gotes.". In de formulering van de PAtekst ontbreekt de recursieerde passage. Zie wat betreft de PAtekst voetnoot 80.

79 Vgl. DW I, preek 20b, 348,7-10: "Disen guoten engeln glichet sich daz vūnkeln der vernūfticheit, daz dā āne onderscheit geschaffen ist von gotē. ein überswebende lieht und ein bilde götlicher natūre und von gotē geschaffen.". Deze passage ontbreekt in de PAtekst. Zie wat betreft de PAtekst voetnoot 80. De ontbrekende passage zou daar moeten staan voor: "dit licht treit di sele in ur".

80 Vgl. PAI, preek 24, 58,25-37. 'Een mens' heeft een gastmaal voorbereid (Luc. 14,16). Wat is de naam van deze 'mens' die een knecht Gods is. Nadat de *Paradisus*preek eerst de dominicaanse orde aangeeft en vervolgens de engelen ter sprake brengt, lezen we in de tekst (vanaf 54,28): "ich spreche, ez ist ein licht obine in der sele da di sele fon nature rurit englische nature und fluzit sich in englische nature. daz ist fon Gode und guzit sich ebine in di sele pobin der nature. etliche sprechin, ez ist ein craft; des inist nicht. noch spreche wir fon eime knechte daz ist fornuftikeit. da rurit di sele englischer nature und ist ein bilde Godis. in disime liehte hait di sele mit den englin gemeinschaft und auch mit den englin di in der hellin forvallen sint. da stēit diz funkelin bloz sundir allirhande lidin uf gerichtit in daz wesin Godis. si glichet sich auch den gudin englin in dirre craft, di da stede wirkin in Gode und nemint Got in Gode und tragin alle werc widir in Got. [] dit licht treit di sele in ur.". Zoals reeds opgemerkt (in de voetnoten 78 en 79) vertoont de PAversie een aantal verschillen met de DWversie. De volledige parallelpassage in de DWtekst is te vinden in DW I, preek 20b, 347,10-348,10. Een ander verschil van de DWtekst met de PAtekst is bijvoorbeeld dat in de DWtekst na "in der helle vervallen sint" staat: "und hānt doch behalten den adel ir natūre".

81 Vgl. hoofdstuk III, § 4 over preek 61: de ziel en de engel zijn *bi ichte*, *bi Gode* geschapen.

82 Vgl. DW I, 20a, *Homo quidam fecit*, 337,16: "Denne ist si man, sō si einvalticliche in got dringet sunder mittel".

God neigt en het kwade niet wil en zelfs in de hel naar het goede gericht is en indruist tegen alles wat niet zuiver en goddelijk is⁸³.

Preek 21, *Vir meus mortuus*, komt wat betreft de fornuftkeitsopvatting sterk overeen met preek 24, *Quidam homo fecit*: de funkelin der fornuftikeit in de ziel is het hoogste en heet de *man* en is zoveel als een funkelin gotliches lichtis, een ingedruckit bilde gotlicher nature⁸⁴. Indien fornuftikeit - *min man, din knecht*⁸⁵ - gestorven is, is het onmogelijk tot het zuiver wezen Gods door te dringen. De fornuftikeit als *man* en waarachtige *knecht* Gods (hier afgezet tegenover de wil) dringt door tot het zijn (wesin) en keert zich niet naar goedheid (zoals de wil dat doet), wijsheid of andere zaken die God toegeschreven worden. Wanneer de fornuftikeit "forsinkit in daz wesin" van God, gelijkt de fornuftikeit de drie hoogste engelenkoren: de Tronen, Cherubijnen en Seraphijnen. De tronen namelijk nemen God in zich op en bewaren God in zich en rusten in Hem; de Cherubijnen kennen God en zijn daarin standvastig; de Seraphijnen zijn de brand. De fornuftikeit vat - net zoals deze engelen - God zuiver zoals Hij is, één en zonder onderscheid⁸⁶. Het "funkelin der fornuft bloz in Gode genomn", daar leeft

83 Vgl. PAI, preek 24, 58,37-59,3. "di meistere sprechin, ez ist ein craft in der sele di heizit sinderesis, des inust nicht daz sprichit also vil also daz alle zit God zu hangit und ez enwil nummur nicht ubles. in der helle ist ez geneigt zu Gode; ez crigit ummir in der sele wider allis daz nicht lof ist noch gotlich enist"; vgl DW I, preek 20b, 348,10-349,2: "Die meister (...) daz niht lüter enist noch gotlich und ladet in âne underlâz ze der wirtschaft.". (Cursivering van ons). Wb 'di meistere', vgl Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, I, q79, a12. "Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim."

84 Vgl. PAI, preek 21, 50,37-51,1. "daz funkelin der fornuftikeit an der sele ist daz hoiste und heizit der man und ist also mer also ein funkelin gotliches lichtis ein ingedruckit bilde gotlicher nature", vgl DW II, preek 37, 211,1-3. In de DWversie is "daz hoiste". "daz houbet in der sele".

85 PAI, preek 21, 51,18-19 "nu sprichit di vrowe 'herre, min man, din knecht, der ist toit'; vgl. DW II, preek 37, 215,4.

86 PAI, preek 21, 51,19-29: "'knecht' sprichit also vil also einer der da inphelit und beheldit sime herrin. (...) fornuftikeit ist eginlicher knecht geheizin dan wille oder munne. wille und minne vallin uff Got, also he guit ist, und inwere he nicht guit, si machtin sin nicht. fornuftikeit tridit uf in daz wesin, er si bedenkit gude oder wisheit oder was des zuvellic ist, daz man Gode zu legit, dar ane inkerit si sich nicht si forsinkit in daz wesin hi glichit sich fornuftikeit der uberstin herschaft der engle der dritte chor sint troni, di nemint Got in sich Got ruwit an Cherubin, di bekennen Got und blibint an. Seraphin daz ist der brant mit disin englin nimit fornuftikeit Got bloz also he ist ein on underscheit."; vgl DW II, preek 37, 215,4-217,5. De DWtekst is langer en meer inzichtelijk. Zo klopt bijvoorbeeld de PAItekst over de engelen niet helemaal (God rust in de Troni en niet in de Cherubijnen). In de DWversie wordt het lüter wesin van God benadrukt Een ander verschil heeft betrekking op de laatste zin van de passage Waar

de *man*, daar geschiedt de geboorte, daar wordt de Zoon - voortdurend, boven alle tijd in de wijde, waar noch hier en nu is, noch natuur en gedachte - geboren⁸⁷.

Voor Eckhart is de fornuftikeit, de zielevonk, de man één van de twee "antlitzten der sele", namelijk het "antlitz" waarvan Augustinus zegt dat het niet naar de wereld gericht is maar gekeerd naar God. In dit "antlitz" werkt het goddelijk licht zonder ophouden⁸⁸.

Net zoals in de boven behandelde preek - preek 24, *Quidam homo fecit* - wordt de term 'fornuftikeit' in deze preek opgevat als de *man*, de *zielevonk*. Ook hier valt de fornuftikeit samen met de loutere spirituele zielssubstantie welke dicht 'bi Gode' staat⁸⁹. Het is overigens wel typisch dat Eckhart op een gegeven moment de kracht van de fornuftikeit afzet tegenover de kracht van de wil. Maar dat de term 'fornuftikeit' hier voornamelijk als loutere essentie van de ziel opgevat wordt, blijkt uit de passage waar Eckhart zegt dat uit de fornuftikeit - de fornuftige essentie van de ziel - zielskrachten 'uitbreken'. Uit *fornuftikeit* breekt als eerste *forstentnisse* en als tweede *wille*⁹⁰. Door aan de fornuftikeit 'twee zonen' toe te schrijven die 'forstentnisse' en 'wille' heten, hinkt de term 'fornuftikeit' niet heen en weer tussen fornuftikeit als zielsvermogen enerzijds, fornuftikeit als hoogste deel (zielevonk, man, beeld Gods, loutere essentie van de ziel) anderzijds.

Aldus zouden we kunnen zeggen dat in preek 21 de lagere geestelijke kenwijze toekomt aan *forstentnisse*, die nog in *gedanc* verwijlt. De hogere geestelijke kenwijze komt toe aan *fornuftikeit*, die boven *gedanc* is, verzonken is in het goddelijk zijn en bij voorkeur *funkelin der fornuft* of *man* genoemd wordt.

in de PAItekst staat dat de fornuftikeit God vat "bloz alse he ist ein on underscheit", zo staat in de DWtekst "() nimet vernunfticheit got in *sinem klethuse*, blöz, als er ist ein äne underscheit" (Cursivering van ons)

87 Vgl. PAI, preek 21, 51,35-52,2 "daz funkelin der fornuft bloz in Gode genomin da lebit der man da geschihit di gebort, da wirdit der son geborn di gebort geschihit nicht eines an dem tage, mer alle zit, daz ist pobin zit und alle zit in der wide, da wedir hi noch nu inist, noch nature noch gedanc", vgl. DW II, preek 37, 219,3-6

88 Vgl. PAI, preek 21, 51,31-35 "Augustinus sprichit fon zvein antlitzten der sele daz eine ist gekort in dise werlint und ze dem libe, und in deme wirket es tugint daz andere ist gekert di richte in Got in deme ist on underlais gotlich licht und wirket dar inne, alleine si ez nicht inweis, wan si da heime nicht enist", vgl. DW II, preek 37, 218,2-219,3

89 Vgl. hoofdstuk III, § 4

90 Vgl. PAI, preek 21, 52,4-6 "Nu spreche wir in eime anderen sinne fon den zvein sunen. daz eine ist forstentnisse, daz andere wille forstentnisse bricht zu dem erstin uz, aber wille und minne geint dar noch", vgl. DW II, 219,8-10 "() Verstantnisse bricht ze dem ersten daz vernunfticheit, und wille gât dar nach ûz in beiden. Dâ von niht mê!-".

Preek 22, *Adolescens, tibi dico*, heeft een wat ander karakter dan de andere twee preken. De eerste helft van de preek lijkt het meest op de formuleringen in de voorgaande preken. Voorwaarde tot het ontvangen van het 'levende water' is in deze preek de aanwezigheid van de man in de ziel. Wanneer de man in de ziel dood is, is ook de zoon dood. 'Ga [naar huis], breng mij je man!'. De *man* is de *fornuftikeit*; wie niet in *fornuftikeit* leeft - de ziel waarvan de man dood is - is weduwe. De *fornuftikeit* die *man* genoemd wordt, is het hoogste deel van de ziel. In het hoogste deel heeft de *fornuftikeit* een "mide sîn und ein ingeslozzenheit mit den englin in englischer nature". De *fornuftikeit* die *man* is, is tijdloos zoals de engelen-natuur. De ziel moet 'binnen' leven; doet ze dit niet, dan sterft de zoon en wordt ze weduwe⁹¹

In deze preek wordt *niet* gesproken over de zielevonk. De *fornuftikeit* is enerzijds als man het hoogste deel van de ziel en God heeft niets anders waarin hij spreken kan dan de *fornuftikeit*⁹². Anderzijds wordt, in de tweede helft van de preek, de *fornuftikeit* meer als zielskracht of vermogen beschouwd. Hier laat Eckhart de man-metafoor varen en benadrukt inzake 'zaligheid' de beperktheid van de vermogens 'fornuftikeit' en 'wille': 'De genade komt nooit in de *fornuftikeit* noch in de wil. Zal (moet) genade in de *fornuftikeit* komen dan moeten *fornuftikeit* en wil boven zichzelf uitkomen. Maar dat kan niet het geval zijn'⁹³. De wil vindt zijn voltooiing in en door de werking van de goddelijke *liefde*, de *fornuftikeit* (hoger dan de wil) vindt zijn voltooiing door de werking van de goddelijke *waarheid*, genade verenigt nooit door werking, ze ligt noch in de *fornuftikeit* noch in

91 Vgl. het begin van preek 22, 52,28-53,3 "bi disir wîdîwin neme wir dî sele wan der man toît was, was auch der son toît bi deme sone neme wir dî fornuftikeit da der man ist in der sele, wan si nicht inlebite in fornuftikeit, darumme was der man toît und darumme was si wîdîwe unse herre sprach zu der frauwin bi dem burnen 'ganc, bringe mir dinen man' he meint, wan si nicht inlebite in fornuftikeit, daz der man ist, darumme in wart ur nicht dan lebendige wazzir, daz der heilige geist ist. daz wirt alleine den geschenkit da man lebit in fornuftikeit fornuftikeit ist daz ubirste teil der sele, da si hait ein mide sîn und ein ingeslozzenheit mit den englin in englischer nature dî englishe nature inrunt keine zit. also inberunt fornuftikeit, dî der man ist in der sele, nicht zit wanne man dar inne nicht inlebit, so stirbit der son darumme was si wîdîwe"; vgl. DW II, preek 43, 316,3-318,6. Zie dit hoofdstuk, § 62 over de *weduwe*.

92 Vgl. PAI, preek 22, 53,25-27 "dî sele inhait nicht da Got inne gesprechin muge, dan fornuftikeit etliche crefte sind so snôde daz he darinne nicht gesprechin mac"; vgl. DW II, preek 43, 322,7-323,1.

93 Vgl. PAI, preek 22, 54,7. "sal gnade in fornuftikeit cumen, so muz fornuftikeit und wille uber sich selbir cumen des inmac nicht sîn, ()", vgl. DW II, preek 43, 325,7-9. Vgl. dit hoofdstuk, § 7, waarin Paradisuspreek 4 besproken wordt. In deze preek is de *fornuftikeit* wel de geeignende plaats voor de genade, in tegenstelling tot de aangehaalde tekst van preek 22. Vgl. ook dit hoofdstuk, § 17.

de wil, maar daarboven, waar zaligheid als zaligheid en niet als fornuftikeit ligt' daar waar de ziel Gods beeld is en God neemt zoals God is⁹⁴.

In preek 22 wordt niet - zoals in de preken 24 en 21 - gesproken over fornuftikeit als beeld Gods of zielevonk. De *fornuftikeit* als *man* is in de eerste helft van preek 22 de plaats waarin God spreken kan, maar, zo blijkt ook, de fornuftikeit moet wel werken om dit goddelijk spreken te kunnen horen. Om tot de waarheid Gods te komen, het goddelijk spreken in de ziel, moet de fornuftikeit inwaarts werken: 'fornuftikeit, daarin is men altijd werkende, en hoe meer men werkt in deze kracht, des te meer is men zijn geboorte nabij'⁹⁵. Meteen na deze passage zien we hoe Eckhart hier de fornuftikeit onderscheidt van de essentie van de ziel. de fornuftikeit is de eerste (kracht) die uit de (essentie van de) ziel uitbreekt, daarna de wil en vervolgens de andere krachten⁹⁶. Dit onderscheid is de overgang naar de tweede helft van de preek. In de tweede helft van de preek wordt de fornuftikeit meer omschreven als de kracht die weliswaar toegang heeft tot de waarheid Gods, maar die niet de plaats is waar de ziel 'God als God' vat. Gegeven de ambivalentie met betrekking tot de notie fornuftikeit in preek 22, stellen we: de plaats waar 'God als God' toegankelijk is, valt hier niet samen met de fornuftikeit. De inwaartse werking van de fornuftikeit is gericht op het kennen van de waarheid Gods. Deze waarheid is echter niet hetzelfde als 'God als God' kennen. Dit laatste gaat de fornuftikeit als werkende kracht te boven. De fornuftikeit valt niet samen met de essentie

94 Vgl. PAI, preek 22, 54,8-14 "() des inmac nicht sin, wan der wille ist also edile an ume selber daz he nicht vollinbracht mac werdin dan mit gotlicher minne gotliche minne wirket gar groze werc noch ist ein teil da in pobin, daz ist fornuftikeit, di ist also edile an ur selber daz si nicht vollinbracht mac werdin dan mit gotlicher worheit gnade inworchte ni kein werc si fluzit wol uz an ubunge einir tugent gnade einit nicht an keinen werke gnade ist ein wonen und ein midewonen der sele in Got " en 54,33-37 "etliche meistere suchin selekt in fornuftikeit selikeit lit noch an fornuftikeit noch an willin, mer da in pobin da lit selikeit also selikeit, nicht also fornuftikeit, und Got lit also Got, und di sele lit also si Godis bilde ist da ist selikeit, da di sele nimit Got also he Got ist.". Vgl. respectievelijk DW II, preek 43, 325,9-326,4 en 329,7-330,3. De DWtekst benadrukt meer dan de PAItekst dat er boven fornuftikeit en wille nog iets is - namelijk "daz houbet der sele" (325,13) - waar de ware vereniging tussen God en de ziel is.

95 Vgl. PAI, preek 22, 53,33-35 "fornuftikeit in der ist man me wirkende und ie man me wirket in der craft, ie nehrit man siner geburt ist"; vgl. DW II, preek 43, 324,2-4. "Vernunfticheit, in der ist man alzemåle junc ie man mē wirkende ist in dēr kraft, ie naeher man siner geburt ist "

96 Vgl. PAI, preek 22, 53,35-36 "der erste uzval der sele ist fornuftikeit, dar noch ist wille, dar noch di anderin crefte ", vgl. DW II, preek 43, 324,4-5. De DWtekst spreekt niet van "uzval" maar van "ûzbruch".

van de ziel. De wezenlijke God (God als God) is niet toegankelijk voor de fornuftikeit, zoals opgevat in (zeker de tweede helft van) preek 22.

Preek 22 wordt, wellicht meer dan preek 21 en 24, bepaald door een terminologie die de trinitaire structuur van de menselijke geest betreft. De fornuftikeit wordt voltooid door de waarheid (analogie met de Zoon); de wil wordt voltooid door de liefde (analogie met de Heilige Geest). De uiteindelijke voltooiing is in de hemelijke plaats van de ziel waar de ziel werkelijk beeld Gods is en waar 'God als God' gekend kan worden: in het beeld van de eenheid van de Vader, Zoon en Heilige Geest.

Met behulp van de man-metafoor zijn we een differentie wat betreft fornuftikeitsopvatting op het spoor gekomen: in de eerste twee preken was de fornuftikeit - als man, als vonk van fornuftikeit, als beeld Gods, als hebbende een engelennatuur etc - gelijk aan een beeldloos kennen Gods. In de laatste preek is er sprake van een verschuiving van de opvatting van fornuftikeit die samengaat met het laten vallen van de man-metafoor. In het begin van de preek heeft de fornuftikeit - de man - God min of meer present, in de tweede helft van de preek is de fornuftikeit werkend en zoekend, is niet in staat tot het beeldloos kennen Gods, aangezien dit *niet in* maar *boven* de fornuftikeit gebeurt. Met andere woorden: zodra de fornuftikeit niet als beeld Gods gepresenteerd wordt, heeft de term 'fornuftikeit' in de betreffende kontekst een andere lading en een andere functie. Het breekpunt - de kentheoretische caesuur - verschuift in zekere zin naar 'boven': pas *voorbij* de fornuftikeit - en *niet in* de fornuftikeit - maakt God zich 'als God' kenbaar.

6.2. Het van God afgewende: de *vrouw* en de *weduwe*

In de preken 24 en 21 - waar de man zonder relativering de fornuftikeit, de zielevonk, het beeld Gods is - is het vrouwbeeld negatief, dat wil zeggen: is de ziel als een *vrouw*, dan is ze naar de wereldse veelheid gericht. In preek 22 daarentegen - waar de man-metafoor niet in de hele preek volgehouden wordt - duikt een dubbel vrouwbeeld op: de *weduwe* - de vrouw zonder man - heeft zowel een negatieve als positieve betekenis. In de positieve betekenis verwijst het beeld van de weduwe naar Godsontvankelijkheid.

6.2.1. De *vrouw* en haar *vijf mannen*

Het beeld van de *vrouw* staat model voor het zich laten leiden door de veelheid en gespletenheid van de zintuigen: de *vrouw* wendt zich naar het 'zintuiglijke', laat zich door het zintuiglijke meeslepen. In preek 24, *Homo quidam fecit*, worden de vijf zinnen verzinnebeeld door *vijf paar ossen*. Zolang de ziel naar de vijf zinnen blijft leven, is zij niet Godsontvankelijk⁹⁷. In preek 21, *Vir meus mortuus*, zijn de vijf zinnen gelijk aan de *vijf mannen* die de *vrouw* tijdens haar jeugd naar hun wil en hun lust bezeten hebben. De zintuigen zijn verdeeld en gebonden: het oog hoort niet, het oor ziet niet. Zij zijn het tegendeel van vrijheid en eenheid. De *vrouw* die door het zintuiglijke beheerst wordt, heeft een *man* van 'haar eigen leeftijd' - de *fornuftikeit* - die in werkelijkheid niet de hare is, omdat ze deze man niet volgt en hem als het ware doodswijgt: "wan der man toit ist, so steit ez ubile"⁹⁸.

6.2.2. De *weduwe*

De *vrouw* die niet in fornuftikeit leeft, wier (echte) man dood is, is *weduwe*. Dit is in preek 22, *Adolescens, tibi dico*, de eerste betekenis van de term 'weduwe' uit het Lucasevangelie: ze leefde niet - *inne* - in fornuftikeit, en als gevolg daarvan stierf de zoon. De ziel als *weduwe* leeft niet met haar man, niet in fornuftikeit, daarom is de geboorte, de zoon dood en de vrucht be-

97 Vgl. PAI, preek 24, 59,10-13: "der andere sprach: 'ich han gecaufft funf joch oissin. ich immac nicht cumen, ich sal si besehin'. di funf joch oissin daz sint di funf sinne. an icliche sinne sint zvei, daz sint funf joch. di wile di sele volgt den funf sinnen, so incumit si nummir zu der wirtschaft". De 'vijf ossen' verwijzen naar Lucas, 14,19. Vgl. ook DW I, preek 20b, 350,7-10.

98 Vgl. PAI, preek 21, 51,6-11: "Christus: 'brenge mir dinen man!'. ipsa: 'ich inhabe keinen'. Christus: 'du hâis wôr, du inhâis keinen, du hais abir funfe gehait, und den du nu hais, der inist din nicht'. Augustinus: 'warumme sprach unse herre: "du hais wôr?" he wil daz sprechin: "dine funf sinne hon dich in dinir jugint gehait noch allin iren willin, nu haist du einen, dem involgis du nicht". wan der man toit ist, so steit ez ubile."; vgl. DW II, preek 37, 213,1-214,1. In onze hoofdstekst staan een aantal formuleringen die gebaseerd zijn op de (iets meer) uitvoerige DWtekst: "(...) die vünf man, daz sint die vünf sinne; die hânt dich in dinir jugent gehabet nâch allem irm willen und nâch irm geluste. Nû hâst dû einen in dînem alter, der enist dîn niht: daz ist vernünfticheit, der envolgest dû niht". (...)"'. De tekst verwijst naar Ioh. 4,17-18.

dorven. De weduwe is niet het goede deel van het schepsel maar "etwaz gebrestenliches"⁹⁹.

De *weduwe* met een *dochter* blijft *weduwe*; de *dochter* heeft niets met de geboorte in de wijde van de ziel te maken, ze is *nature* en *gedanc*¹⁰⁰.

De *vrouw*, de *weduwe*, de *dochter*: het zijn beelden die - kentheoretisch uitgedrukt - slechts betrekking hebben op de lichamelijke en (lagere) geestelijke kenwijze. De kenwijze die nog gevangen is in zintuiglijke gegevens.

6.3. De andere *weduwe*

Een tweede betekenis van de *weduwe* in preek 22, *Adolescens, tibi dico*, is de *weduwe* die 'verlaten is en verlaten heeft'. Deze betekenis heeft betrekking op Eckharts begrip van afgescheidenheid: voor Godsontvankelijkheid moet men alle creaturen 'laten' en 'zich afscheiden'. Het kind van de vrouw die niet baren kan, is veel meer waar(d) dan het kind van de vrouw die baren kan en een man heeft. De ziel die in het bezit is van God, kan altijd baren en in deze ziel - in de ziel als *weduwe* - is de geestelijke geboorte voortdurend¹⁰¹.

In deze metafoor heeft de *weduwe* zowel de zintuiglijke als de lagere geestelijke kenwijze achter zich gelaten; haar kenwijze is als de inwendig geestelijke kenwijze. De *weduwe* is nu het beeld van ontvankelijkheid, de dispositie waarin de goddelijke geboorte kan plaatsvinden en voortdurend plaatsvindt.

99 Vgl. PAI, preek 22, 53,2-3: "wanne man dar inne nicht inlebit, so stirbit der son. darumme was si widewe.". De DWtekst is uitgebreider, vgl. DW II, preek 43, 318,2-6: "Swenne (...) 'witewe'. War umbe ein 'witewe'? Ez enist kein crêatûre, si enhabe etwaz guotes an ir und ouch etwaz gebrestenliches, dar umbe man got laezet. Diu 'witewe' was dar umbe gebrestenlich, wan diu geburt tût was; dar umbe verdarp ouch diu vruht."

100 Vgl. PAI, preek 21, 51,36-52,3: "di gebort geschihit (...) in der wide, da wedir hi noch nu inist, noch nature noch gedanc. darumme spreche wir 'son' und nicht 'tochtir'; vgl. DW II, preek 37, 219,4-7.

101 Vgl. PAI, preek 22, 53,4-11: "'Widewe' sprichit auch in eime anderen sinne also vil also daz forlazin ist und forlazin hât. also muze wir alle creature lazin und abeschedin. der wissage sprichit: 'di vrowe di unbehaftit ist, der kint ist vil me dan di da hait den man'. also ist der sele di da geistliche gebirit: der geburt ist vil me, in eime auginblicke gebirit si. di sele di da Got hait, di ist alle zit behaft, (...) Got ist alle zit wirkinde in eime nu in einir ewikeit und sin werkin ist geberin und sinen son gebirit he alle zit"; vgl. DW II, preek 43, 319,1-320,1.

6.4. Metafoorverschuiving

De metafoorverschuiving in preek 22, *Adolescens, tibi dico*, verloopt parallel aan de verschuiving van de term 'fornuftikeit'. In preek 22 beweegt de fornuftikeit zich op twee niveaus: het mannelijke en Godsontvankelijke enerzijds, het te overstijgen beperkte zielsvermogen anderzijds. Daaraan parallel is de *weduwe* het niet-mannelijke en niet-godsontvankelijke enerzijds, de afgescheidenheid en de Godsontvankelijkheid anderzijds.

In de preken 24, *Homo quidam fecit*, en 21, *Vir meus mortuus*, is deze metafoorverschuiving niet aanwezig: *man* en *vrouw* zijn en blijven respectievelijk het naar God toegewende en het van God afgewende. De termen die hier identiek zijn met fornuftikeit - zoals 'man', 'zielevonk' en 'beeld Gods' - laten de fornuftikeit als de beeldloze toegang tot God verschijnen, terwijl in de tweede helft van preek 22 de fornuftikeit in zekere zin overstegen moet worden. In de preken 21 en 24 gebeurt het beeldloos kennen Gods in de (vonk van) fornuftikeit, in de tweede helft van preek 22 gebeurt het kennen van God in zijn wezenheid *voorbij* de fornuftikeit. In de preken 21 en 24 verzinkt de fornuftikeit - *beeldloos* - in de wezenheid Gods. Dit is niet het geval met de fornuftikeit in preek 22.

7. De Godsontvankelijke fornuftikeit in Paradisuspreek 4

De preken waar *fornuftikeit* op één lijn wordt gebracht met *funkelin der fornuftikeit*, *funkelin der sele*, een *licht - uber al ubirswebinde* - dat de engelennatuur gelijkt, een beeld Gods, het hoogste van de ziel en man, zijn de preken waar de term 'fornuftikeit' verwijst naar de Godsontvankelijke louterheid van de ziel: dáár waar het beeldloos kennen - de goddelijke vereniging - plaatsvindt.

Wat betreft de Godsontvankelijke fornuftikeit, zoals onder andere te vinden in de preken 24, 21 en gedeeltelijk in preek 22, is preek 4, *In illo tempore*, een goede aanvulling. Preek 4 spreekt niet over de fornuftikeit als man, maar wel over fornuftikeit als 'hoofd van de ziel'¹⁰². Een formulering met dezelfde strekking vinden we ook in preek 60, *Domine rex omni-*

¹⁰² Vgl. PAI, preek 4, 14,20: "in dem heubite der sele, daz ist in vornuftikeit" en 15,11: "in dem heubite der sele, in fornuftikeit"; vgl. DW II, preek 38, 229,5-230,1 en 233,1-2.

*potens*¹⁰³, waar over *forstentnisse* als over de *ubirste teil* van de ziel - waar 'God met God werkt' - gesproken wordt¹⁰⁴.

In preek 4, *In illo tempore*, is de fornuftikeit het 'hoofd van de ziel', het 'hart', het 'innerlijkste', het 'zuiverste' van de ziel: dáár wordt het eeuwige Woord inwendig gesproken, "da geschihet di gebort inne"¹⁰⁵. De fornuftikeit is 'wijd zonder wijdte', in de fornuftikeit is een plaats - duizend mijl van mij verwijderd, aan de andere kant van de zee - even nabij als de plaats waar ik me nu bevind¹⁰⁶. In deze fornuftikeit kent de ziel als in een "nu der ewekeit" alle dingen "nuwe und frisch und geginwertic"¹⁰⁷. Dáár waar de ziel het meest God gelijkt - in de fornuftikeit die niet gehinderd wordt door 'tijd' of 'creatuur' - is de ziel naamloos zoals God en de engelen naamloos zijn¹⁰⁸. Ook hier, zoals in de voorgaande preken is er sprake van gelijkenis met de engelennatuur. In de 'vonk van de engel' "grunit, loubit und luchtet" alles wat in de wereld is¹⁰⁹.

Door geen enkele geboorte komt zo'n verwantschap, gelijkheid en vereniging van God en de ziel tot stand als door de goddelijke geboorte in de ziel¹¹⁰. Ofschoon de engelen een dienende functie hebben (en vreugdevol

103 Vgl. PAI, preek 60, *Domine rex omnipotens*, 127-128, Jostes, nr. 20, 17 (alleen titel), vgl. F. Pfeiffer (ed.), 'Predigten und Spruche deutscher Mystiker', in *Zeitschrift für deutsches Altertum* 8, 1851, 238-243. De Pfeiffer-versie is wezenlijk langer. Zie dit hoofdstuk, § 8.3, voetnoot 132.

104 Vgl. PAI, preek 60, 128,16-17 "wan alleine di ubirste craft, daz forstentnisse. di leizit alleine Got wirkin mit Gode".

105 Vgl. PAI, preek 4, 14,18-21 "also wirdit daz ewige wort gesprochin innewendic in deme herzin der sele, in deme innirsten, in deme lustrsten in deme heubite der sele, daz ist in vornuftikeit da geschihet di gebort inne"; vgl. DW II, preek 38, 229,4-230,1.

106 Vgl. PAI, preek 4, 15,11-14 "() di minniste craft di in minir sele ist, di ist widir dan der wide himmel, ich geswige der fornuftikeit di ist wit one wide in deme heubite der sele, in fornuftikeit, in der bin ich also nahe der stait ubir tusint mile geinsit meris alse der stait da ich izunt inne stein in dirre wide und in disme richtumme Godis da bekennt di sele, alda inphellit ir nicht und da ist si nichts wartinde"; vgl. DW II, preek 38, 232,9-233,4.

107 Vgl. PAI, preek 4, 14,38-15,1 "daz ist daz nu der ewekeit, da di sele in Gode alle dinc nuwe und frisch und geginwertic bekennt und in der lust alse di ich itzunt geginwertic habe", vgl. DW II, preek 38, 231,10-232,1.

108 Vgl. PAI, preek 4, 16,2-5 "niman inkan wizzin des engilis namen da der engil genant ist, da inquam ni meister noch sin i zuo vil lichte ist he nennelich di sele inhait ouch keinen namen, alse wenic alse man Gode eigenen namen vindin mac, also wenic mac man der sele eiginen namen vindin, alleine da groze buche fon geschribin sin", vgl. DW II, preek 38, 236,8-237,3.

109 Vgl. PAI, preek 4, 16,35-36 "wan in eime enigun funkeline dez engilis grunit, loubit und luchtit allez daz in der werlinde ist", vgl. DW II, preek 38, 240,3-4.

110 Vgl. PAI, preek 4, 16,27-29 "ez inwart nie gebort so sippe noch so glich noch so ein alse di sele Gode wirdit in dirre geburt", vgl. DW II, preek 38, 239,5-6.

toezien), gebeurt de Godsgeboorte alleen door God¹¹¹; de Godsgeboorte is - als genade - 'zonder werk'¹¹². Genade is een 'binnen zijn', een 'aanhechten' en een 'één zijn' met God¹¹³.

De notie *fornuftikeit* is in deze preek gelijk aan de *Godsontvankelijke fornuftikeit* - de *zielevonk*, de *man* als *beeld Gods* van de preken 24 en 21 (en het begin van 22): de goddelijke geboorte - het één zijn met God - gebeurt in de *fornuftikeit*. De *fornuftikeit* valt, zoals gezegd in het begin van deze paragraaf, samen met het *innerlijkste*, het *louterste*, het *hoofd* of het *hart* van de ziel. De invalplaats van de genade is *in* de *fornuftikeit* en niet, zoals we zagen in de tweede helft van preek 22, *boven* de *fornuftikeit*. Of anders gezegd: de goddelijke geboorte - vergelijk het beeldloos kennen Gods van preek 51 - vindt plaats *in* de *fornuftikeit* en niet *boven* de *fornuftikeit*. De caesuur tussen de lagere geestelijke kenwijze enerzijds en de hogere inwendige geestelijke kenwijze anderzijds, ligt op dezelfde plaats als in de preken 24 en 21.

7.1. Tussen 'gedachte woorden' en het 'eeuwige Woord'

De Godskennis in preek 4, *In illo tempore*, wordt niet expliciet omschreven in termen van beelden en beeldloosheid, maar - in aansluiting op de traditie van de kerkvaders¹¹⁴ - middels 'de geboorte van het Woord'. Dit gaat in preek 4 vergezeld van een specifieke opvatting over de betekenissen van *woord*. Deze opvatting vinden we aan het begin van de preek: wanneer het *woord* voor de eerste keer in de *fornuft* ontvangen wordt, is het zo louter en zo fijn, dat het een

111 Vgl. PAI, preek 4, 15,34-39: "alle dise menige der engile, wi hoch si sint, di habin ein midewirken und helfin da zu da Got geborin wirdit in der sele daz ist si habin lust und freude und wonne in der geburt, si in wirkin nicht da in ist kein werc, wan Got den wirkit di geburt alleine, mer di engile habin ein dinisthaft werc hizu. alliz daz dazu wirkit, daz ist ein dinisthaft werc." en 16,36-37: "mer dise gebort wirkit Got selbir der engil inmac da kein werc gewirkin wan ein dinisthaft werc.", vgl DW II, preek 38, 236,2-6 en 240,4-6

112 Vgl. PAI, preek 4, 17,18-19 "() und gnade ist one werc, alse in der geburt da ich fore von gesprochin habe, kein werc inist gnade inwirkit kein werc"; vgl DW II, preek 38, 242,4-5.

113 Vgl. PAI, preek 4, 17,37-38 "cyn in sin und cyn ane haften und ein mit Gode daz ist gnade, und da ist Got mide, (.)"; vgl DW II, preek 38, 244,7-8 "Ein innesin und ein aneahften und ein enen mit gote, daz ist gnade, und da ist 'got mute'"

114 Zie dit hoofdstuk, § 2

(1) *waar woord* is. Dit is het geval vóórdát het (als het ware vervalte en) voorgesteld wordt in

(2) de *gedachte*. Het *woord* nu, voorgesteld in het *denken* kan

(3) *uitwendig met de mond* gesproken worden: de volledige verzintuiglijking van het aanvankelijk loutere¹¹⁵. Nu zegt de preek: datgene wat *uitwendig* gesproken wordt *met de mond*, is niets anders dan een openbaring van het innerlijke woord.

Het *ware woord* is als het *eeuwige Woord* dat in het hart van de ziel, in het hoofd van de ziel... in de *fornuftikeit* gesproken en geboren wordt¹¹⁶.

De drie betekenissen van *woord* corresponderen met de gepresenteerde kenwijzen in Paradisuspreek 51, *Dimissa turba ascendit*¹¹⁷.

Het *gesproken woord* correspondeert met de lichamelijke kenwijze, het *gedachte woord* correspondeert met de lagere geestelijke kenwijze, het *ware* of *eeuwige Woord* correspondeert met de hogere inwendig geestelijke kenwijze.

Om het *eeuwige Woord* te horen, moet de ziel zich naar 'binnen' keren, alwaar - in louterheid en zuiverheid, in het hoofd van de ziel, in de *fornuftikeit* - het *Woord* gesproken wordt. Aldus beschouwd kunnen we spreken van een caesuur tussen *gedachte woorden* en het *eeuwige Woord*.

8. De inwendige kenwijze en het Woord

Er zijn een aantal andere preken waarin, evenals in preek 4, op meer expliciete wijze over het *woord* gesproken wordt. We denken bijvoorbeeld aan preek 20, *Sta in porta*, preek 60, *Domine rex omnipotens*, en de beroemde preek 33: *Quasi stella matutina*.

115 Vgl. PAL, preek 4, 14,14-18: "in der zit in deme da diz wort zu dem erstin inphangin wirt in minir fornuft, da ist ez so lutir und so cleinlich, da ist ez ein wair wort er ez gebildit wirdit in mime gedanke. ze dem drittin wirdit ez gesprochin uzwendic mit dem munde, (...)"; vgl. DW II, preek 38, 229,1-3.

116 Vgl. PAL, preek 4, 14,18-21: "(...) und also in ist ez nicht dan ein offinbarunge des innerin wortis. also wirdit daz ewige wort gesprochin innewendic in deme herzin der sele (...) in vornuftikeit: da geschihit di gebort inne."; vgl. DW II, 229,3-6. Het is opvallend dat in deze preek de terminologische paren *fornuft* - *waar woord* enerzijds en *fornuftikeit* - *eeuwig Woord* anderzijds verschijnen. J. Quint gebruikt in zijn Duitse vertaling voor zowel *fornuft* als *fornuftikeit* de term *vernunft*. Is hier impliciet een verwijzing naar *fornuft* als *vermogen* van de ziel en *fornuftikeit* als *essentie* van de ziel? De voltooiing van de eerste ligt in *waarheid*, de voltooiing van de tweede ligt in *eeuwigheid*?

117 Zie dit hoofdstuk, § 4.

8.1. Preek 33 en het binnen blijvende Woord

In preek 33, *Quasi stella matutina*, door K. Ruh als sleutelpreek van de *Paradisus* beschouwd, vinden we een woordfilosofie, die een meer (schepings)ontologisch karakter heeft dan de driedeling in preek 4.

Op het laagste niveau is het woord *voortgebracht* (engelen, mensen en alle creaturen);

op het tweede niveau is het woord *bedacht en voortgebracht* door een beeldvorming in de geest;

op het hoogste niveau is het woord *het Woord*, dat *niet voortgebracht en niet bedacht* is. *Het Woord* komt niet naar buiten, maar blijft eeuwig in de Vader die het spreekt. Het is *binnen blijvend*¹¹⁸.

Wil de ziel een *biwort* zijn bij het Woord, dan zal ze verheven moeten zijn boven alle aardse dingen, zoals de morgenster waaraan God steeds tegenwoordig en nabij is¹¹⁹.

De eigen werking van de fornuftikeit is *inwaarts*. Hoe fijner en geestelijker een ding is, des te krachtiger werkt het naar binnen. Hoe krachtiger en fijner de fornuft is, des te meer wordt datgene wat gekend wordt met de fornuft verenigd en één¹²⁰. 'De zaligheid Gods ligt in het *inwaartswerken* van de fornuftikeit, waarbij het Woord binnen blijvend is.'¹²¹.

In preek 4, *In illo tempore*, wordt het Woord inwendig gesproken, in preek 33, *Quasi stella matutina*, is het Woord binnen blijvend (in de Vader!). Om

118 Vgl. PAI, preek 33, 77,2-7: "ez ist ein furbracht wort, daz ist engil und mensche und alle creatur, und ist ein wort bedocht und furbracht, daz ich in mich bilde da bilde da bi mac cumen. noch ist ein wort daz da ist unfurbracht und unbedacht, daz nummir uz incumit, mer ewicliche ist ez in deme der ez sprichit. ez ist ummir mê in eime ufgangine in deme vadere der ez sprichit, und inne blibinde.". Vgl. DW I, preek 9, 157,3-7. De DWtekst heeft ipv "ufgangine": "enpfâhenne".

119 Vgl. PAI, preek 33, 76,39-77,2: "der mensche der hizu cumen wil, der sal sin alse ein morginster ummerme Gode geginwertic und ummerme bi und gliche nahe und irhabin pobin alle irdische dinc und sal sin bi dem worte ein biwort."; vgl DW I, preek 9, 156,9-157,2. DWtekst is iets uitgebreider: "(...) komen wil, dâ von hie vor gesprochen ist - hie gât alliu diu rede zemâle ûf - (...)".

120 Vgl. PAI, preek 33, 77,7-10: "fornuftikeit ist alliz inwert wirkinde. ie cleinlicher und ie geistlichir daz dinc ist, ie creftlicher ez inwert wirkit, und ie di fornuft creftiger und cleinlicher ist, ie daz daz si bekennit, me da mide foreinit wirt und me ein mit ir wirdit." Vgl. DW I, 157,8-158,3. De DWtekst voegt toe (158,3-4): "Alsô enist ez niht umbe lîplichiu dinc; ie kreftiger diu sint, ie mêr sie ûzwert wûrkent."

121 Ontbreekt in PAIversie. Vgl. DW I, preek 9, 158,4-5: "Gotes saelicheit liget an der înwertwûrkunge der vernûnfticheit, dâ daz Wort inneblîbende ist."

het Woord te horen zal de ziel moeten zorgen dat ze geraakt in haar binnenste, waar het Woord verborgen is of zal worden gesproken. Preek 20, *Sta in porta*, verwoordt deze noodzaak treffend.

8.2. Preek 20 en de voorwaarde om het Woord te horen

In preek 20 wordt de noodzaak van het *inwaarts* of *binnen zijn* als volgt geformuleerd: de ziel moet zorgen dat ze bij de eerste uitbraak - *in dem erstin uzbruche* - staat, dat wil zeggen: dáár waar waarheid uitbreekt en ontspringt, in de 'poort van het huis Gods'¹²². Dáár in de stilte en in de rust (vergelijking wordt gemaakt met de Cherubijnen en Seraphijnen) spreekt God in de ziel en is de geboorte van het Woord of de Zoon¹²³. Het is de plaats van de eeuwigheid, boven de lichamelijke dingen en boven tijd¹²⁴. God - Geest en Waarheid¹²⁵ - geeft zich slechts aan het (aan) Hem gelijkende in de ziel: in de stilte van de ziel. Het Woord ligt verborgen in de ziel. Een 'loutere stilte', een 'stil zwijgen' wordt pas dan bereikt wanneer alle lawaai en stemmen weg zijn en het Woord gehoord kan worden¹²⁶.

Om te komen bij de eerste uitbraak, moet de ziel haar *ubirste teil* steeds naar boven richten¹²⁷. De ziel moet zorgen dat haar zielskrachten naar boven gericht zijn. De weg naar de doorbraak wordt, zoals in meerdere preken, met behulp van de prioriteitskwestie kennen/willen-liefhebben gethemati-

122 Vgl. PAI, preek 20, 49,31-32 "mer in deme erstin uzbruche da di worheit uzbricht und inspringit, in der phortin des Godis husis, sal stein die sele und sal uz sprechin daz wort"; vgl. DW I, preek 19, 317,1-3

123 Vgl. PAI, preek 20, 49,34-50,2 "in der stille und in der ruwe. also ich sprach fon den engelen di da sitzin bi Gode in deme chore der wisheit und des brandis, da spricht sich Got in di sele und gebirt der vader sinen son (.).", vgl. DW I, preek 19, 317,4-7.

124 Vgl. PAI, preek 20, 49,5. "Got inwirket nicht an liplichin dingin he wirket an ewikeit." en 50,3. "he in spreche alle zit daz wort, daz ist pobin zit.", vgl. DW I, preek 19, 313,6-7 en 317,8-318,1

125 Vgl. PAI, preek 20, 49,28-29 " (.) wan Got ist di worheit hierumme sal man beidin in deme geiste und in der worheit", vgl. DW I, preek 19, 316,8-10 " (...) Wan got ist ein geist, dar umbe sol man beten in dem geiste und in der wårheit "

126 Vgl. PAI, preek 20, 48,29-33: "daz wort ligt forborginliche in der sele, daz man ez nicht inweis noch inhorit, eme in werde dan gerumit in dem grunde des hornnis, e wirt ez nicht gehort. mer alle stimme und alle luit de muzen abe und muiz ein lutir stilnisse sin, ein stille svigin (. .)"; vgl. DW I, preek 19, 312,5-9.

127 Vgl. PAI, preek 20, 48,34-35 "Nu steit 'in der phortin'. wer da steit, des lide sint geordinut. he wil daz sprechin daz daz ubirste teil der sele stein sal ufgerichtit stedecliche", vgl. DW I, preek 19, 313,1-2

seerd¹²⁸. Zo lezen we dat het kennen méér vermag dan de liefde: de *bekentnisse* loopt voorop en leidt de *minne*. De *bekentnisse* gaat al loslatend en afscheidend voorbij de 'poort van het Godshuis' (waar de *minne* blijft hangen) en vat het goddelijk Zijn in zijn wezen¹²⁹. Ondanks de prioriteit voor het kennen, wordt nadrukkelijk gezegd dat 'twee beter is dan één': het kennen draagt de liefde in zich¹³⁰. De (1) stilte en (2) rust waarin God spreekt, corresponderen aan (1) de kennis en (2) de liefde. Bij het (1) koor van wijsheid (de Cherubijnen, symbool van kennis) en het (2) koor van brand (de Seraphijnen, symbool van liefde) spreekt God in de ziel en wordt de Zoon geboren¹³¹.

8.3. Preek 60: het Woord is slechts toegankelijk door genade

In preek 60, *Domine rex omnipotens*, is ook een expliciete verbinding van *woord* en (nu niet fornuftikeit maar) *forstentnisse* te vinden, zij het dat deze preek een heel ander karakter heeft dan de preken 4, 20 en 33. Mogelijk is dit veroorzaakt door het thema van de preek, namelijk de almacht Gods¹³². Opmerkelijk is dat deze preek een minder dynamische opvatting

128 Zie dit hoofdstuk, § 15

129 Vgl. hoofdstuk V, § 5.1 voor een tegenovergestelde prioriteit: niet kennis, maar liefde verenigt de ziel met God

130 Vgl. PAI, preek 20, 49,13-21: "daz bekenntnisse losit abe, wan daz bekenntnisse ist bezzir dan di minne abir zwei sint bezzir dan ein, wan daz bekenntnisse treit di minne in *ume*. di minne fortort und behangit in der *gude*, und behange ich in der phortin und di minne were blint inwere bekenntnisse nicht behangite ich in der gnade und in deme erstin smacke und neme ich Got da he guit ist, so neme ich di portin, ich inneme Godis nicht darumme ist bekenntnisse bezzir dan minne, wan ez leidit di minne abir minnen wil begerunge und menunge einen einigen gedanc inlidit daz bekenntnisse nicht ze dem erstin losit ez abe und leuft fore und rurit bloz und begrifit yn eine in sime wesine."; vgl. DW I, preek 19, 314,6-315,7. De DWtekst is wat langer en licht afwijkend. In plaats van: "behangite ... Godis nicht". "Behange ich in der *guete*, in dem êrsten *smelzenne*, und nime in, dâ er guot ist, sô nime ich die porte, ich ennime got niht" (Cursivering van ons)

131 Vgl. PAI, preek 20, 49,35-50, "() in der stille und in der ruwe. also ich sprach fon den englen di da sitzin bi Gode in deme chore der wisheit und des brandis, da sprichit sich Got in di sele und gebirt der vader sinen son (.)"; vgl. DW I, preek 19, 317,4-6. "In der stille und in der ruowe - als ich nû sprach von den engeln, die dâ sitzent bi gote in dem kôre der wisheit und des brandes - dâ sprichet got in die sêle und sprichet sich alzemâle in die sêle Da gebirt der vader sinen sun (.)".

132 Preek 60, *Domino rex omnipotens*, sluit enerzijds aan op de preken 4, 20 en 33, anderzijds valt de preek op door een meer sober karakter. De tot nog toe besproken preken (zowel de preken 21, 22 en 24 als de preken 4, 20 en 33 (zie voor preek 33 met name de volgende paragraaf) lijken wat betreft complexiteit en retoriek meer op Eckharts *Liber Benedictus* dan preek 60. Preek 60 gaat niet alleen over God als "forstentnisse", maar ook over God als Kracht (128,10), als Vrijheid en Vrede (127,10-12), Hij is een "gut" dat onbewogen

van forstentnisse (fornuftikeit) heeft dan de voorgaande preken. In preek 60 wordt de identiteit van het Woord en de Zoon duidelijk en expressis verbis uitgesproken.

God is in preek 60 'een Licht', 'in zichzelf zwevend in een stille stilte' en - als zijnde zijn eigen essentie - *forsteit* en *irkennit* Hij Zichzelf¹³³. Het *Woord* van de Vader is niet anders dan zijn *Zelfverstaan*, zijn *Zoon*: 'God sprak een *wort*, dat was het *ewige forstentnisse sin selbis*, dat was *sin son*'. Het *Zelfverstaan* van het eeuwige Licht, is *het Licht uit het Licht*¹³⁴.

Als schepsel voortgekomen uit het Licht, kan de mens weer in het Licht komen, mits hij zich niet met vrije wil daarvan afkeert: 'Eya degenen die daar standvastig (ver)blijven zonder *manicvaldikeit*; welk een licht en genade wordt aan hen geopenbaard!'¹³⁵.

Het *forstentnisse* van de mens kan elk ding verstaan zoals het zuiver en onvermengd is, en is zeker zonder dwalingen¹³⁶. Aan de hand van Dionysius wordt gezegd dat het Woord, het Licht, de Zoon, het *Zelfverstaan* van de Vader niet op eigen kracht van het menselijk *forstentnisse* toegankelijk is: 'Het middel is licht en genade, die verlichten het *forstentnisse* van de ziel.'¹³⁷. In de *ubirste craft*, het *forstentnisse* werkt God als God, maar dit

alle dingen beweegt naar het Goede, dat Hij Zelf is (128,11-12). God is in preek 60 ook "ein lutir einvaldikeit" (128,13). Ph. Strauch (PAI, XXVIII) wijst erop dat deze preek in twee verschillende omvangen is overgeleverd. Een aantal handschriften geven een wezenlijk langere versie van de preek en schrijven de preek aan Kraft von Boyberg toe. Vgl. de preekweergave van F. Pfeiffer: "Predigten und Sprüche deutscher Mystiker", in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 8, 1851, 248-253 (VII. Der Kraft von Boyberg). Waar de *Paradisuspreek* ophoudt, gaat de 'Boyberg'-preek verder: "etliche vrägent ob wir got minnen mit der minne, (...)". Ph. Strauch merkt op dat, met het vinden van het Oxfords handschrift van de *Paradisus*, het eerste deel van de lange preekversie zeker aan Meister Eckhart toegeschreven kan worden. In DW IV zal ook het tweede deel van de preek ge-editeerd worden.

133 Vgl. PAI, preek 60, 127,19-21: "Got ist ein licht in ime selbir swebinde in einer stillin stille. daz ist daz einige licht, daz einige wesin sin selbis, daz sich selbin forsteit und irkennit."

134 Vgl. PAI, preek 60, 127,23-27: "daz wort des vater inist nicht anderis dan sin selbis forstentnisse. daz forstentnisse des vater inist nicht anderis dan der son und forsteit di forstentnisse, und daz daz forstentnisse forsteit, daz ist daz selbe daz si forsteit, daz ist daz licht fon deme lichte. Job: Got sprach ein wort, daz was daz ewige forstentnisse sin selbis, daz was sin son." 'Job' moet Joh(annes) zijn.

135 Vgl. PAI, preek 60, 128,1-5: "also also alle dinc ein licht sint geweist *uz zu flizene*, also sint si ouch alle ein licht wider in zu kumine di sich mit vrin willin da fon nicht inkerin. eya di da stede blibin sundir manicvaldikeit, was lichtis und was gnadin den geoffinbarit wirt!"

136 Vgl. PAI, preek 60, 128,7-8: "waz ist forstentnisse? daz man forsteit ein iclich dinc also ez ist lutir unformengt und ist gewis one irrunge."

137 PAI, preek 60, 128,5-7: "wan daz ubirste guit ist also geordinut zu der sele daz si ez nicht inphehit sunder das mittil, also Dyonisius sprichit 'daz mittil ist licht und gnade, di

alleen wanneer we 'echt eenvoudig' zijn geworden, dat wil zeggen wanneer we 'gescheiden zijn van alle dingen en van onszelf'¹³⁸. In het *forstentnisse* werkt God op volkomen wijze zijn gelijkheid; in het verlichte *forstentnisse* vallen begrijpen, liefhebben en kennen samen. In het *forstentnisse forsteit* de ziel met God, *minnit* de ziel met God, *bekennit* de ziel met God¹³⁹.

8.4. Tussen 'gedachte woorden' en het 'eeuwige Woord': tussen veelheid en eenheid

Indien we stellen dat de kentheoretische caesuur tussen 'gedachte woorden' en het 'eeuwige Woord' ligt, is - beeldend gesproken - de caesuur in preek 20, *Sta in porta*, te situeren op de drempel van de poort van het Godshuis waar de ziel eindelijk in stilte haar oor te luisteren kan leggen. De drempel bevindt zich op de plaats waar de *bekentnisse*, begeleid door *minne*, zich losgemaakt en afgescheiden heeft van lawaai en stemmen. De dynamiek van het hoogste zielskrachten - kennen en liefhebben - hebben een zekere eenheid bewerkstelligd: de ziel moet in geconcentreerde rust zijn (gesaminit) en omhooggetrokken zijn (ufgezogin) en als één geest zijn¹⁴⁰. Eckhart laat de "philosophus" spreken: 'Waar geest is en eenheid en eeuwigheid, daar wil God werken. Waar vlees tegen geest is, waar versterking is van de eenheid, waar tijd is tegen eeuwigheid, dáár werkt God niet.'¹⁴¹.

irluchtin daz forstentnisse der sele'. In deze preek wordt genade als 'middel' benadrukt. In voorgaande preken hebben we genade meer als uiteindelijke 'ontvangst' benadrukt. Vgl. dit hoofdstuk § 6.1 (over preek 22: de genade ligt boven fornuftikeit en wil), § 7 (over preek 4: de Godsgeboorte, als genade, is 'zonder werk' en een 'binnen zijn' en 'één zijn' met God). Vgl. ook dit hoofdstuk § 16 en § 17. Eén van de algemene principes is (in preek 60 door Dionysius verwoord) dat een 'doorbraak' alleen mogelijk is door middel van genade (§ 16).

138 PAI, 128,14-17: "und wir sullin rechte einvaldic werdin, daz ist daz wir gescheidin sin fon allin dingin und fon uns selbin, ime zu bekenninde unse sinne und alle di werc der crefte der sele, wan alleine di ubirste craft, daz forstentnisse: di lezit alleine Got wirkin mit Gode". Vgl. F. Pfeiffer (ed.), "Predigten und Sprüche", 240,12-13: "(...) dan alleine die oberste des verstantnisses: lã das alleine wirken mit gote."

139 Vgl. PAI, preek 60, 17-19: "(...): so wirkit he vollincumeliche sine glicheit an ir und wirkit si an sich. so forsteit si mit ime, so minnit si mit ime, so bekennit si mit ime."

140 Vgl. PAI, preek 20, 49,6: "darumme muz di sele gesaminit sin und ufgezogin und muiz ein geist sin."; vgl. PAI, 50,1: "(...), daz muz geordinet sin under daz daz uber yme ist."

141 Vgl. PAI, preek 20, 50,14-16: "Philosophus: 'wo geist ist und einkeit und ewikeit, da wil Got wirkin. wo fleisch ist widir geist, wo zusterunge ist widir einkeit, wo zit ist widir ewikeit, da inwirkit Got nicht.'; vgl. DW I, preek 19, 319,1: "Ein heiden sprichet: (...)".

In preek 60, *Domine rex omnipotens*, ligt de caesuur op de plaats waar de ziel eenvoudig is, 'gescheiden van alle dingen en van onszelf'. Pas 'voorbij' de manicvaldikeit, pas waar het verstand en de wil opgenomen zijn in de *forstentnisse* als *ubirste craft*, in eenvoudigheid en afgescheidenheid van de dingen en van onszelf, werkt God door genade op volmaakte wijze zijn gelijkheid "an ir und wirkit si an sich"¹⁴².

De vereiste *eenheid* van preek 20 is te vergelijken met de *eenvoudigheid* van preek 60: resultaat van een proces van afscheiden of *ubergein*.

Voor het overschrijden van de caesuur, de doorbraak tot het Woord, wordt in preek 60 uitdrukkelijk het aspect van de genade genoemd: de natuurlijke kracht van het verstand heeft een bovennatuurlijk middel nodig om het Woord te horen. Het menselijk verstand moet verlicht worden om het goddelijk Woord te horen. Is de ziel verlicht, dan werkt in het *forstentnisse* God met God, 'dan *forsteit* de ziel met Hem dan *minnit* ze met Hem, dan *bekennit* ze met Hem'.

In preek 20, *Sta in porta*, lijkt het overschrijden van de caesuur - het horen van het Woord - aan de innerlijke dynamiek van de hoogste zielskrachten te liggen: op de drempel van het Godshuis hoeft slechts nog één stap gezet te worden. Maar ook in deze preek, zij het minder uitdrukkelijk, wordt het aspect van de genade genoemd: het 'licht van de engel' bereidt 'het licht van de ziel' voor op de werking van het goddelijk licht¹⁴³.

8.5. De ziel moet *binnen* zijn om het Woord te horen

De preken 20, 4 en 33 lijken onder andere op elkaar vanwege de gestelde noodzaak dat de ziel *binnen* moet zijn om het *Woord* te horen; de ziel moet noodzakelijk een *inwaartse beweging* maken om het 'eeuwige Woord' (preek 4) of het 'binnen blijvende Woord' (preek 33) te horen. De gedachte van preek 20, dat de ziel bij de eerste uitbraak moet staan om het Woord te horen, vinden we onder andere terug in preek 55, *Nisi granum frumenti*:

De DWtekst verwijst naar het *Liber de causis*, propositio 24. De door Eckhart geciteerde tekst heeft echter weinig overeenkomst met de betreffende tekst uit het *Liber de causis*.

142 Vgl. PAI, preek 60, 128,17-18: "so wirkit he vollincumeliche sine glicheit an ir und wirkit si an sich."

143 Vgl. PAI, preek 20, 49,1-5: "alle creaturen gevallin Gode nicht, daz naturliche licht der sele uberschine si dan, da si ir wesin inne nemin (daz licht ist Got selber), und des englis licht uberschine daz licht der sele und berede si und fuge si, daz daz gotliche licht dar inne gewirkin muge."; vgl. DW I, preek 19, 313,3-6.

bij de eerste uitbraak, waar de Zoon te voorschijn komt uit de Vader en toch 'binnen blijft' - dus daar waar de Zoon nog niet geboren wordt uit de Vader - daar wil God zich met de ziel verenigen. 'Binnen' bij God waar de eeuwige geboorte plaatvindt, is de ziel zo louter één met God, dat ze niets anders is dan van hetzelfde zijn - *wesin* - als God¹⁴⁴. In het 'binnenste' van de ziel, is de ziel 'binnen' bij God¹⁴⁵.

Met andere woorden: wanneer de ziel niet meer 'buiten', maar 'binnen' is, wanneer de ziel veelheid en woorden *ubergein* heeft en in eenheid en stilte het Woord Gods kan horen¹⁴⁶.

9. De dynamiek van de fornuftikeit

Preek 33, *Quasi stella matutina*, heeft van de boven behandelde preken het meest uitgesproken karakter¹⁴⁷. In deze preek wordt de opvatting van het woord vergezeld van een specifieke intellectleer: God is *wort* en *warheit*¹⁴⁸, God is *fornuftic* en de mens kent de goddelijke fornuftikeit: 'Daarvan ben ik alleen zeker dat God fornuftic is en dat ik dit ken'¹⁴⁹. 'Nergens woont God eigenlijker dan in zijn tempel, in fornuftikeit'¹⁵⁰. In geen enkele preek is met meer élan gesteld dat de mens door zijn fornuftikeit op God, de ongeschapen fornuftikeit, gelijk en dat de menselijke fornuftikeit de goddelijke

144 Vgl. PAI, preek 55, 121,8-11: "in dem erstin uzbruche da der son uzblickit fon dem vadere, und doch inne blibinde da inne, er dan he, der son, geborin worde, da gewirt si mitme sone. gebern ist also vil alse gewerdin. ur gewerdin ist in der ewigin geburt, da wirdit si so luterlichin ein daz si kein andir wesin inhait dan daz selbe wesin daz sin ist, daz ist der sele wesin.". Vgl. hoofdstuk III, § 17. De idee dat de ziel dáár moet komen waar de Zoon nog niet geboren is, vinden we bijvoorbeeld ook in preek 51, *Dimissa turba ascendit* (zie dit hoofdstuk, § 4). In preek 33, *Quasi stella matutina*, vinden we dezelfde notie van 'binnen': 'binnen' is 'binnen blijvend' bij God.

145 We zouden hier kunnen denken aan de passage uit Eckharts preek, *In hoc apparuit* (DW, preek 5b, 85-96), 90,8-9: "Hie ist gotes grunt min grunt und min grunt gotes grunt. Hie lebe ich úzer minem eigen, als got lebet úzer sinem eigen.".

146 Vgl. hoofdstuk III, § 17.

147 Zie ook hoofdstuk III, § 9.

148 Vgl. PAI, preek 33, 76,20-21: "Got nante sich selber in Johanne ein wort, du he sprach: 'in dem beginne was diz wort'; vgl. DW I, preek 9, 154,9-155,2: "*Daz aller eigentlichsste, daz man von gote gesprechen mac, daz ist wort und wârheit*. Got nante sich selber ein wort. Sant Johannes sprach: in dem anevange was daz wort' (...)"'. (Cursivering van ons).

149 Vgl. PAI, preek 33, 76,11-12: "da fon bin ich alleine selic daz Got fornuftic ist und daz ich daz bekenne."; vgl. DW I, preek 9, 153,11-12.

150 Vgl. PAI, preek 33, 75,12-13: "fornuftikeit ist der tempil Godis. nirgin wonit Got also eiginliche alse in sime temple"; vgl. DW I, preek 9, 150,3-4.

fornuftikeit in zijn naaktheid kan vatten. De menselijke denkkraft en de goddelijke fornuftikeit komen daarin overeen dat ze in het niet-zijn werken¹⁵¹. 'Zijn' betekent in deze preek een beperking, zodoende komt aan de onbeperkte God geen 'zijn' toe. God is noch dit noch dat ('zijn'). God is niet 'zijn' en boven 'zijn'. Met deze woorden bedoelt Eckhart niet God iets te ontzeggen, maar zijn ongeschapen 'zijn' te verheffen boven het (geschapen en dus beperkte) 'zijn'¹⁵². De preek wordt onder andere gekenmerkt door een prioriteit van fornuftikeit boven 'zijn' (wesin).

Het is de menselijke fornuftikeit die doorbreekt tot de tempel Gods en God op onthulde wijze kent. In deze preek wordt ook de prioriteit van de fornuftikeit tegenover de wil op absolute wijze geformuleerd: 'Ik echter zeg dat fornuftikeit edeler is dan de wil. De wil vat God in het kleed van goedheid, fornuftikeit vat God 'bloz' zoals Hij (werkelijk) is, (namelijk) ontkleed van Goedheid en van Zijn.'¹⁵³

De gelijkenis van deze preek met de intellectleer uit de Parijse *Quaestiones* van 1302/03 is duidelijk. Ook daar vinden we God als *intellectus*, *verbum* en *veritas*, is er een prioriteit van *intelligere* boven *esse* dan wel *ens*¹⁵⁴, en is een absolute voorrang van de *intellectus* tegenover de *voluntas*: "sed intelligere vadit depurando et pertingit usque ad nudam entitatem rei"¹⁵⁵ en *intelligere* is "quaedam deiformitas vel deiformatio, quia ipse deus est ipsum intelligere et non est esse."¹⁵⁶

De *intellectus*, die de zuiverende weg gaat en doordringt tot naaktheid, is de fornuftikeit die *inwaarts werkt*: Gods zaligheid ligt in/aan het *inwaarts-*

151 Vgl. preek 33, 75,23-28: "ein andir craft ist in der sele da mide si gedenkit. dise craft di bildit in sich di dinc di nicht geginwertic sint, daz ich di dinc also wole bekenne also ob ich si mit den augin anesehe und noch baz. ich bedenke wol eine rosin in deme wintere, und mit dirre craft wirkit di sele in unwesine und volgt Gode, der in unwesine wirkit."; vgl. DW I, preek 9, 151,8-12.

152 Vgl. PAI, preek 33, 74,12-15: "Got inist noch daz noch dit. (...) daz ich gesprochen habe, Got insi nicht ein wesin und si pobin wesin, hi mide han ich ume nicht wesin abegesprochen, ich habe ez ume gehohit."; vgl. DW I, preek 9, 146,2-6.

153 Vgl. PAI, preek 33, 76,4-7: "Ich spreche aber daz fornuftikeit edilir ist danne wille. wille nimit Got undir dem cleide der gude, fornuftikeit nimit Got bloz also he ist da he inkleidit ist fon gude und fon wesine."; vgl. DW I, preek 9, 153,3-5.

154 Vgl. LW, QP 1, 41,7-8: "Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis (...); LW, QP 1, 41,13-14: "Et ideo deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse." Maar ook vinden we, juist zoals in preek 33, het volgende: "Sic enim dico quod deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente." (LW, QP 1, 47,14-15).

155 LW V, QP 3, 60,5-7.

156 LW V, QP 3, 60,8-9.

werken van de fornuftikeit¹⁵⁷. In preek 33 is de dynamiek van de fornuftikeit opvallend. De menselijke fornuftikeit rust pas wanneer zij met de goddelijke fornuftikeit samenvalt¹⁵⁸.

Nota: in preek 33, *Quasi stella matutina*, maakt Eckhart onderscheid tussen de ziel als druppel van fornuftikeit, een vonk of twijg enerzijds en de zielskrachten anderzijds. De denkkraft die, evenals God werkt in het niet-zijn, is een kracht die voortkomt uit deze vonk¹⁵⁹. Met andere woorden: de essentie van de ziel is niet identiek aan de fornuftikeit als denkkraft. We zouden hier het onderscheid kunnen maken tussen fornuft(ikeit) als denkkraft enerzijds en fornuftikeit als vonk van de ziel anderzijds. De werkelijke doorbraak is dan wanneer de denkkraft weer samenvalt met de fornuftige essentie van de ziel.

Naar aanleiding van preek 33 en andere preken waar de 'inwaartse werking' van de fornuftikeit gethematiseerd wordt - denk bijvoorbeeld aan preek 22 - , zouden we wat betreft de naar-binnen-gerichte toestand van de fornuftikeit twee stadia kunnen onderscheiden: de fornuftikeit die (nog) inwaarts werkt enerzijds en de fornuftikeit die God en zaligheid bereikt heeft anderzijds. Eerder hebben we gesproken van een zoekende en een niet-meer-zoekende fornuftikeit.

De zoekende fornuftikeit is de toestand van de ziel vóór de doorbraak, de eindfase vóór de caesuur. De ziel is niet meer langer gericht op de 'buiten'-wereld, maar is toch nog in de fase van het *ubergein*. Het is de fornuftikeit die nog niet gelouterd is en daarom nog steeds 'buiten' en niet 'binnen' is.

157 Vgl. DW I, preek 9,158,4-5: "Gotes saelicheit liget an der inwertwûrkunge der vernûnfticheit, dâ daz wort inneblibende ist.". Deze passage ontbreekt in de PAI.

158 Vgl. wat betreft de dynamiek van de fornuftikeit: Mojsisch, "Dynamik der Vernunft' bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart", in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposion Kloster Engelberg 1984, hrsg. von K. Ruh, (Germanische Symposien Berichtsbände 7), Stuttgart 1986, 135-144.

159 Vgl. PAI, preek 33, 75,17-28: "Nu neme wir in der sele, di einen trophin hait *fornuftikeit*, ein funkelin, einen zvic: di hait crefte di da wirkin in dem libe. ein craft ist da fon der mensche dauwit; di wirkit me an der nacht dan an dem tage, da fon der mensche zunimit. si hait auch eine craft in deme augin; da fon so ist daz auge also cleinlich und so forwenit daz ez di dinc nicht innimit in der gropheit alse si in un selber sint, si inwerdin gebudelit und cleinlich gemachit in der luft und in deme lichte. daz ist da fon daz ez di sele bi ume hait. ein andir craft ist in der sele da mide si gedenkit. dise craft di bildit in sich di dinc di nicht geginwertic sint, daz ich di dinc also wole bekenne alse ob ich si mit den augin anesehe und noch baz. ich bedenke wole eine rosin in deme wintere, und mit dirre craft wirkit di sele in unwesine und volgit Gode, der in unwesine wirkit."; vgl. DW I, preek 9, 151,1-12.

Haar gerichtheid is *inwaarts*, haar werking bestaat uit het *loslaten*, het *ubergein* van de laatste beelden en gelijkenissen.

De niet-meer-zoekende fornuftikeit is de toestand van de ziel ná de doorbraak, waar de ziel zo louter is dat ze doorstraald en omvat wordt door het goddelijke licht.

10. Intermezzo: de onrust van de inwaartswerkende fornuftikeit

In verband met het onderscheid van de zoekende fornuftikeit en de niet-meer-zoekende fornuftikeit, is een (niet in de *Paradisus* opgenomen) Paulusprek van Eckhart relevant: *Surrexit autem Saulus*¹⁶⁰. Hier vinden we een drieliding wat betreft de *geestelijke* kenwijze van de mens, die de onrust en de dynamiek van het menselijk kennen naar voren brengt.

Boven de uiterlijke zinnen zijn:

(1) de *gedachten* of het *denken* (de innerlijke zinnen) die het wonderlijk vermogen hebben zich iets voor te stellen wat niet aanwezig is. Boven de *gedachten* is:

(2) de *fornuftikeit* voor zover ze nog zoekt. Boven de *zoekende fornuftikeit* is:

(3) de *fornuftikeit* die niet meer zoekt, maar een zuiver en eenvoudig wezen is, omvat in een *licht*¹⁶¹.

De kentheoretisch caesuur ligt, aldus beschouwd, in de eindstrijd van 'de nog zoekende fornuftikeit', die beelden en woorden opneemt en weer loslaat, wetende dat het niet haar ware bestemming is. De fornuftikeit moet het 'denken' loslaten. De fornuftikeit moet het 'zoeken' loslaten. Daar waar de fornuftikeit niet meer zoekt, is ze - staande op de drempel van het Godshuis - doorgebroken/gevallen in haar paradijselijke bestemming.

¹⁶⁰ Vgl. DW III, preek 71, *Surrexit autem Saulus*, 211-231.

¹⁶¹ Vgl. DW III, preek 71, 215,3-216,2: "Nû sprichet er. 'ein lieht von himel umbeschein in'. Dâ meinet er swaz sîncr sêle iht was, daz wart umbegriffen. Ein meister sprichet, daz in disem liehte alle die krefte der sêle uberhupfent und erhoehent sich die ûzern sinne, dâ mute wir sehen und hoeren, und die inwendigen sinne, die wir gedenke heizen. wie wît die sîn und wie gruntlôs, daz ist wunder. Als wol gedenke ich uber mer als hie bî mir. Uber die gedenke is vernunfticheit, als si noch suochende ist. Si gât alumbe und suochet; si lûzet her und dar, und ir gât zuo und abe. Uber die vernunfticheit, diu dâ suochende ist, sô ist ein ander vernunfticheit, diu dâ niht ensuochet, diu dâ stât in irm lûtern einvaltigen wesene, daz dâ begrîffin ist in dem liehte. Und ich spriche, daz in disem liehte alle die krefte der sêle sich erhoehent. Die sinne entspringent in die gedenke wie hôch und wie gruntlôs die sîn, daz enweiz nieman wan got und diu sêle".

11. Fornuftikeit en fornuftikeit

De beweeglijkheid van de term 'fornuftikeit' is enigszins zichtbaar geworden. De term kan naar verschillende kentoestanden verwijzen en valt lang niet altijd samen met de loutere kern van de ziel die Godsontvankelijk is. De term 'fornuftikeit' - afgewisseld door 'forstentnisse' - kan betrekking hebben op:

- (1) het rationele zielvermogen dat werkt op basis van beelden en gelijkenissen;
- (2) de nog zoekende fornuftikeit;
- (3) de niet-meer-zoekende fornuftikeit. Het bovennatuurlijk weten is dáár waar de fornuftikeit niet meer zoekt, waar de fornuftikeit - samenvallend met de essentie, de loutere kern van de ziel - verenigd is met God. In de niet-meer zoekende fornuftikeit werkt God als God.

De essentie van de ziel - de ziel als spirituele substantie - is datgene wat bij de schepping van de ziel het eerste is, dat wil zeggen: datgene wat de ziel was (is) voordat ze werd uitgegoten over het lichaam¹⁶². Deze loutere zielsnatuur, dicht *bi Gode*, wordt - zoals we gezien hebben - in een aantal preken expliciet fornuftikeit of forstentnisse genoemd. Het meest duidelijk gebeurt dit in de preken waar de fornuftikeit én als man én als beeld Gods én als zielevonk én als gelijkenis hebbende met de engelennatuur... omschreven wordt¹⁶³.

Eerder hebben we gesproken over de eerste geschapen kern van de ziel die Eckhart ook wel *erste lutirkeit* noemt¹⁶⁴. Wanneer Eckhart spreekt over eerste louterheid (of een equivalente term die de naar de essentie van de ziel verwijst) dan kunnen de termen 'fornuftikeit' en 'forstentnisse' fungeren als identiek aan deze eerste louterheid en/of als vermogen/kracht welke uit de loutere zielsessentie voortvloeit: zodra de eerste louterheid gegoten wordt over het lichaam, vloeien de zielsvermogens, waaronder verstand en wil, uit de loutere zielsessentie. De eigenlijke taak van deze zielsvermogens - denk aan preek 20 - is om één en ontvankelijk te worden. Dit betekent dat de zielsvermogens zodanig moeten 'werken' dat ze weer samenvallen met de oorspronkelijke zielssubstantie, de eerste louterheid.

¹⁶² Zie hoofdstuk III, § 4.

¹⁶³ Denk aan de Paradisuspreken 21 en 24.

¹⁶⁴ Zie hoofdstuk III, § 4.

Alleen wanneer de ziel haar oorspronkelijk eenheid terugvindt, is ze Godsontvankelijk.

Indien de term 'fornuftikeit' ondubbelzinnig betrekking heeft op de eerste louterheid van de ziel, kan het zijn dat het verstandelijk zielsvermogen met een andere term weergegeven wordt. Dit hebben we bijvoorbeeld gezien in preek 21, *Vir meus mortuus*: uit fornuftikeit vloeien of breken de zielsvermogens forstentnisse en wille. Dit terminologisch onderscheid impliceert dat het geestelijk kennen vóór de doorbraak naar de louterheid toe 'een kennen van forstentnisse' is, en ná die doorbraak 'een kennen van fornuftikeit' (waarin de zielskrachten één zijn).

In preek 22, *Adolescens, tibi dico*, hebben we een verschuiving van de opvatting van fornuftikeit gezien¹⁶⁵. De fornuftikeit is in deze tekst zowel Godsontvankelijke fornuftikeit als beperkt zielsvermogen.

In preek 60, *Domine rex omnipotens*, verwijst de term 'forstentnisse' niet naar een uitgevloeid zielsvermogen, maar naar de eerste louterheid. Uit de forstentnisse vloeien bekentnisse en minne.

Het onderscheid tussen het kennen door de eerste louterheid enerzijds en het kennen door de (uitgevloeide) zielsvermogens anderzijds wordt op een weer iets andere wijze uitgewerkt in preek 42, *Non sunt condigne*¹⁶⁶. In deze preek worden de inwendige en uitwendige kenwijzen expliciet gestructureerd via de eerste louterheid van de ziel. De eerste louterheid is hier gelijk aan de loutere grond, de binnenste binnenkant van de ziel. De aansporing voor Godsontvankelijkheid is dan ook: 'Dat men binnen zoekt en niet buiten'¹⁶⁷.

12. Dat men binnen zoekt en niet buiten: liden en wirkin.

Preek 42, *Non sunt condigne*, wordt niet gekenmerkt door een dynamische fornuftikeitsopvatting, dat wil zeggen: er is geen sprake van een fornuftikeit die - zich afscheidend - doordringt tot de wezenheid Gods¹⁶⁸. Eerder komen de twee mogelijke kentheoretische toestanden van aan de orde: be-

165 Zie dit hoofdstuk, § 6.1.

166 Vgl. PAI, preek 42, *Non sunt condigne*, 93-95. Vgl. LW IV, XI Dominica Quarta post Trinitatem, *Non sunt condignae*, 105-109, en *Existimo quod non*, 109-115.

167 Vgl. PAI, preek 42, 95,8: "(...), daz man suche inne und nicht uze, (...)".

168 Vgl. PAI, preek 33; zie dit hoofdstuk, § 9.

kentlichkeit¹⁶⁹, zo blijkt, kan zowel buiten als binnen de loutere zielsgrond verblijven.

De eerste kracht die *uz deme luterin grunde* ontspringt, is het reine kennen; komt deze als zodanig 'op de markt', dan wordt deze aldaar 'bekleed' en 'omhuld'. Het 'omhulde' verblijf van het kennen, buiten de louterheid van zijn ziel, heeft als gevolg dat het *lutir wesin* ontoegankelijk is. Zodra het kennen omhuld is, is ook zijn kenobject omhuld: het kent niet meer het *lutir wesin* maar het *wor wesin*¹⁷⁰. Met het 'kleed van de waarheid' is de kenwijze uitwendig; "mit undirscheide" is het wezen Gods ontoegankelijk geworden¹⁷¹.

De *waarheid* Gods kennen is *niet* gelijk aan *God als God* kennen. Eckhart maakt dit onderscheid ook in andere preken. In preek 51, *Dimissa turba ascendit*, hebben we gezien dat de ziel zelfs 'boven' het beeld van de Zoon of het Woord Gods moet geraken¹⁷². En in preek 22, *Adolescens, tibi dico*, hebben we gezien dat het kennen van de *Waarheid* onderscheiden wordt van *God als God* kennen¹⁷³.

Alleen wanneer het kennen, de *bekentlichkeit*, binnen blijft - in de loutere grond van de ziel - is het *lutir wesin* voor haar toegankelijk: "alleine si dinne si, vellit si uf lutir wesin"¹⁷⁴.

De kentheoretische caesuur - de denkbeeldige scheidslijn tussen de twee geestelijke kenwijzen - ligt tussen *buiten* en *binnen*, tussen *Waarheid* en *God als God*, tussen het *omhulde* kennen en het *onverhulde* kennen.

Preek 42 heeft een radicaal karakter wat betreft de vereiste beeldloosheid van het inwendig kennen. Door *waarheid* kennen we slechts het ware (omhulde!) zijn van God en is de kenwijze uitwendig. In *de loutere grond* kennen we het louter (onverhulde!) zijn Gods.

169 De term *bekentlichkeit* heeft als eerste betekenis *kenbaarheid, cognoscibilitas*. In deze preek wordt echter over *bekentlichkeit* als *erste craft* gesproken. Het lijkt ons in deze kontekst gerechtvaardigd om de term te vertalen met *het kennen*.

170 Vgl. PAI, preek 42, 94,36-95,2: "Di allir erste craft di da inspringit uz deme luterin grunde, daz ist bloz bekendlichkeit. cumit di bloz uf den markit, so wirdi si alda cleidit; si wirt behulsit, alleine si dinne si, si vellit uf lutir wesin. aber zu hant zuhit si eine hulsin umme sich, daz ist worheit. si bekennit ein wor wesin."

171 Vgl. PAI, preek 42, 94,25-26: "Selikeit lit darane daz man Got bekennit, nicht uzewendic zu, alse daz man ane kaffit: alliz daz wir uz uns bekennen mit onderscheide, daz ist Got nicht."

172 Zie dit hoofdstuk, § 4.

173 Zie dit hoofdstuk, § 6.1.

174 Vgl. PAI, preek 42, 95,1.

In deze preek wordt, anders dan in de preken met de man-vrouw metafoor en preken met een meer dynamische fornuftikeitsopvatting, het aspect van *passiviteit* benadrukt: niet in activiteit, maar in passiviteit is de ziel Gods-ontvankelijk. De caesuur, zo zullen we zien, ligt tussen *activiteit* en *passiviteit*. De ziel heeft twee mogelijke wijzen van zich te verhouden tot de kenbare wereld en God.

12.1. *Liden* en *wirkin*: passiviteit en activiteit in preek 42

Het menselijk leven is - zoals de wereld - gedeeld in twee: "daz eine ist liden, daz andere ist wirkin."¹⁷⁵ Door te *wirkin* verdienen we het aardse loon; *liden* is het innemen van het hemelse loon¹⁷⁶. De ziel die werkt, bewerkt 'iets', heeft 'iets' in zich. De 'lidende' ziel daarentegen heeft niets in zich, is helemaal 'leeg'¹⁷⁷. In deze kontekst mogen we spreken over de actieve en passieve ziel.

Waar twee één willen worden, moet één van de twee 'uit zichzelf gaan' en 'in zichzelf tot niets worden'¹⁷⁸. Pas in het ontdaan zijn van elke vorm van kennis, kan de ziel waarachtig één worden met het gekende. Zoals (volgens het aristotelische adagium) het oog geen kleur mag hebben om kleur waar te nemen en het oor geen stemmen om te kunnen horen, zo mag de ziel geen kennis hebben. Wanneer de ziel 'uit zichzelf is gegaan' en in zuiver 'liden' is, is ze ontvankelijk voor God, wordt met God verenigd en werkt met Hem al Zijn goddelijke werken¹⁷⁹.

De ziel die 'uit zichzelf gaat' moet alle zielskrachten als zielskrachten van zich af laten vallen. De ziel moet dáár komen waar God zich - bij het

175 Vgl. PAI, preek 42, 93,20-21: "Dit is fon lidinge dirre werlnde: ez ist lidunge einir andirn werlnt. unse lebin ist geteilt in zwei daz eine ist lidin, daz andere ist wirkin. Deze gedachte stamt reeds van Aristoteles Vgl. Aristoteles, *De Anima*, III, 5, 430 a 10-14

176 Vgl. PAI, preek 42, 93,21-22: "wirkin ist da mide wir alle unse lon fordinen; lidin ist ein innemen des lonis".

177 Vgl. PAI, preek 42, 93,31-32: "lidin ist zu male bloz, wirkin hait etwaz ich inmac nicht gewirke, ich inhabiz, ez insi in mir, aber lidin inhait nicht, ez ist bloiz".

178 Vgl. PAI, preek 42, 93,32-34: "ein meister sprichit 'wa uz zwein ein sal werdin, da muiz ein fon noit sin selbiz uzgein und in ume selber forwerdin, sal ez in geniz gewandelt werdin und ein mit ume werdin."

179 Vgl. PAI, preek 42, 93,34-94,3: "ein ichich sin di ich sal bekennen, di muiz inplozit sin alliz bekennisses diz auge in sine grunde muiz inplozit sin fon allir varwe, sal ez varwe bekennen, und daz ore fon stimme, sal iz icht horin, und also ein ichich sin, und alda noch ein ichich sin sin selbis uzgeit, da noch mac he me inphahin und ein werdin mit deme daz he inphehit also sal di sele und muiz uris selbis us gein, sal si Got inphahin, und also wirt si mit Gode forenit und wirkit mit ume alle sine gotlichin werc."

scheppen van de ziel - als het ware ingeplant heeft, dat is in de 'wijngaard Gods'. God was zelfs vóór het scheppen van de natuur bereid zich daar - in de ziel - in te planten¹⁸⁰. Zaligheid is daaraan gelegen dat men God 'kent'. Dit 'kennen' is niet, zoals we gezien hebben, een uitwendig kennen. Al datgene wat we 'uit ons' kennen "mit onderscheide" is God niet. Zaligmakende kennis van God is een leven dat vloeit uit het wezen Gods en (uit) de zielen en toch 'binnen blijft'. Dáár kent de ziel God waar ze met Hem één is in 'leven' en 'zijn'¹⁸¹.

De wijngaard Gods is de loutere grond van de ziel, waar de ziel, van alle kennis ontdaan, *lidende* is. Waar de ziel *lidende* is, is ze *bloz wesin*¹⁸² en in haar *allir innigstin*¹⁸³. De voorwaarde tot het beeldloos kennen Gods, voorbij het uitwendige beeld van waarheid, is *lidende* inwendigheid.

Aldus beschouwd is de doorbraak - de kentheoretische caesuur - gelijk aan het moment dat de activiteit van de ziel als kennend ophoudt. Ontvankelijkheid ligt op de grens van activiteit en passiviteit. Zelfs waar de ziel de 'waarheid Gods' kent, is ze nog 'actief' en nog 'buiten'. De mens moet zelfs de 'waarheid Gods' loslaten. Pas wanneer de mens de 'waarheid' niet meer wil, kan hij de activiteit van zijn zoekende fornuftikeit loslaten. Of, zoals we vinden in Eckharts beroemde (en niet in de *Paradisus* opgenomen) preek *Beati pauperes spiritu*¹⁸⁴: de mens moet leeg zijn van zijn eigen willen, weten en hebben¹⁸⁵. De doorbraak ligt aldus deze preek op het punt waar "ich ledic stân mîn selbes willen", waar "ich ledic stân... gotes

180 Vgl. PAI, preek 42, 94,10-14: "alle di crefte *di di* sele deckin, di muzin abevallin, sal Got in uns intacht werdin und geoffinbarit. du Got di sele geschuf, du planzite he sich in si und wart bedacht; dit ist der wingarte Godis, da he selbe di planze inne ist. zu hant du he di nature geschuf, ja er dan he si geschuf, du was her bereit sich dar in zu planzine."

181 Vgl. PAI, preek 42, 94,27-35: "Godis bekentnisse ist ein lebin daz da fluzit uz deme wesine Godis und der sele, wan Got und di sele habin ein wesin und sint ein in deme wesine, wan alle werc also uz Gode flizin daz si doch inne blibin. da bekennit di sele Got, da si also eine ist in deme und mit deme wesine Godis, und daz ist Godis bekentnisse da abe vellit al andir bekentnisse und wesin. (...) da inweiz si nicht dan sich in Gode und Got in ur."

182 Vgl. PAI, preek 42, 95,4-8: "He sprichit daz in us intacht werde. 'in uns'. daz wort 'uns' meinit bloz wesin. sulle wir hi zu cumen daz in uns intackit werde dise clarheit, so muiz di sele inplozit werdin hoffennunge, vorchte freude, jamir, alliz des daz ane gevallin mac. so intplozit sich ir Got widir und gibit sich ur mit allem deme daz he geleistin mac."

183 Vgl. PAI, preek 42, 95,9-11: " (...) in deme allir innigstin, daz he also hi etwaz intacht werde, daz wir cumen da wir un bloizliche irkennen."

184 Vgl. DW II, preek 52, *Beati pauperes spiritu*, 486-506.

185 De preek *Beati pauperes spiritu* stelt dat de werkelijk arme (ontvankelijke) mens "niht enwil und niht enweiz und niht enhât." (488,5-6). Zie ook hoofdstuk I, § 4.

selben"¹⁸⁶. De kentheoretische caesuur wordt uiteindelijk gedragen door een omgekeerd voluntatief moment: het willen van het niet-willen¹⁸⁷. Pas wanneer de ziel niet meer 'iets' (beelden, gelijkenissen, waarheid, waarheid Gods) wil en elke vorm van willen losgelaten heeft, breekt ze door haar eigen activiteit heen is één met God.

13. Intermezzo: werkende, *lidende* en mogelijke fornuftikeit

De ziel heeft als kennende instantie verschillende verhoudingswijzen tot het te kennen object. Tot een kenbaar object kan de ziel zich al dan niet ontvankelijk verhouden. Voor een aardse werkelijkheid is een andere ontvankelijkheid vereist dan voor God. Het aspect van Godsontvankelijkheid als 'liden', zoals we dat vinden in preek 42, willen we aan de hand van een andere Eckharttekst toelichten.

In de derde Eckhartpreek uit de Eckhart-editie van F. Pfeiffer¹⁸⁸ wordt gesproken over de werkende, 'lidende' en mogelijke fornuft: "Der mensche hât eine wirkende vernunft und eine lidende un eine vermügende vernunft."¹⁸⁹. De werkende fornuft is altijd 'etwaz' werkende. De fornuft is 'lidende' wanneer God in de ziel werkt, dan moet de ziel zich in een "lidelicheit" houden¹⁹⁰: "sô sol unde muoz sich der geist stille halten und

186 Vgl. DW II, preek 52, 504,6-505,1: "Mêr: in dem durchbrechen, dâ ich ledic stân mîn selbes willen und des willen gotes und aller sîner werke und gotes selben, sô bin ich ob allen crêatûren und enbin weder got noch crêatûre, mêr: ich bin, daz ich was und daz ich blîben sol nû und iermêrê.". Preek 52 is bijzonder radicaal wat betreft de vereiste 'armoede van de geest'.

187 Dit is slechts begrijpelijk wanneer men het onderscheid maakt tussen een eigenlijk en oneigenlijk willen. Het *ubergein* wordt gestuurd door de eigenlijke en wezenlijke wil die de persona-gebonden wil tot niet-willen moet brengen.

188 F. Pfeiffer (ed.), *Meister Eckhart*, preek III, 16-24: *Diz ist ouch Meister Ekehart der lërte die wârheit alle vart*.

189 Vgl. F. Pfeiffer (ed.), *Meister Eckhart*, preek III, 16,35-17,1. Later in de tekst verdwijnt de driedeling en handhaaft Eckhart een tweedeling, 19,20-27: "Nû merket! Wir hân dâ vor gesprochen von einer wirkenden vernunft und von ein lidender vernunft. Diu wirkende vernunft houwet diu bilde abe von den iuzern dingen und enkleidet sie von materien unde von zuovalle und setzet sie in die lidende vernunft, unde diu gebirt ir geistlich bilde in sie. Unde sô diu lidende vernunft von dem wûrkende swanger worden ist, sô behebet unde bekennet si diu dinc mit helfe der wûrkender vernunft."

190 Vgl. F. Pfeiffer (ed.), *Meister Eckhart*, preek III, 17,1-6: "Diu wirkinde vernunft diu stêt allewege gegenwertic, iemer etwaz ze wirkinde, ez sî in gote oder in der crêatûre, ze götlicher êre unde ze götlichem lobe. Diz stêt noch allez wol in ir maht und in ir gewalt unde heizt wirkende. Swenne sich aber got des werkes underwindit, sô muoz der geist sich halten in einir lidelicheit."

got lâzen wirken"¹⁹¹. Vóórdat de geest stil 'lidente' is en dit 'liden' door God volbracht wordt, heeft de geest een blik daarop en is (in de toestand van) een mogelijk kennen. Dit is de mogelijke fornuft.

Deze driedeling wijst op drie mogelijke toestanden van de menselijk geest, namelijk

- (1) de toestand dat de menselijke geest werkzaam is,
- (2) de toestand dat de menselijke geest noch werkt noch ondergaat (lidet), maar een 'mogelijk' kennen is,
- (3) de toestand dat de menselijke geest in *liden* de goddelijke werking ervaart¹⁹².

Het onderscheid 'werken-liden' bij Eckhart kan dus niet altijd zonder meer opgevat worden als een verwijzing naar de werkende en mogelijke fornuftikeit (*intellectus agens* en *intellectus possibilis*).

Alleen de ziel die zich in een "lidelicheit" houdt, ondergaat de werking Gods. 'Liden' is hier de enig mogelijke 'houding' van de ziel die de éénwording met God mogelijk maakt.

Daarentegen verwijst 'lidente fornuft', opgevat als 'mogelijke fornuft', naar de principiële mogelijkheid alles - ook God - te kennen; ze is in dat geval doorgaans de 'plaats' die 'bezwangerd' wordt door de geestelijke beelden van de werkende fornuft¹⁹³. Wanneer ze niet 'bezwangerd' is door de geestelijke beelden van de werkende fornuftikeit, is ze leeg en vrij voor de goddelijke geboorte.

14. Een contrast

In Paradisuspreek 42, *Non sunt condigne*, is 'liden' direct verbonden aan de leegheid waarin men God 'ondergaat'. In een preek zoals Paradisuspreek 21, *Vir meus mortuus*, vinden we een typisch onderscheid tussen de mogelijke en werkende fornuftikeit, waarbij de activiteit van de fornuftikeit bijzonder positief gewaardeerd wordt. Deze preek - een exponent van preken waarin

¹⁹¹ Vgl. F. Pfeiffer (ed.), *Meister Eckhart*, preek III, 17,10-11.

¹⁹² Vgl. F. Pfeiffer (ed.), *Meister Eckhart*, preek III, 17,6-16: "Aber diu mügeliche vernunft luoget zuo den beiden, waz got gewirkin müge unde der geist geliden, daz er wol gände werde nâch mügelicheit. Einz hât er in einir wirkunge, daz ist sô der geist sich selber pfliget; daz ander hât er in einer wirkunge, daz ist, sô sich got des werkes underwindet, sô sol unde muoz sich der geist stille halten und got lâzen wirken. Und ê denne daz angevangen werde von dem geiste unde von gote vollebrâht, sô hât der geist ein ansehen derzuo und ein mügelich erkennen, daz ez allez wol geschehen mac. Unde daz heizet diu mügeliche vernunft, alleine sin doch vil versûmet wirt und niemer ze frûhte enkumet."

¹⁹³ Ook dit idee vonden we in de genoemde derde Eckhartpreek van Pfeiffer. Zie boven.

de fornuftikeit als beeld Gods, als zielevonk, als man benadrukt wordt - staat in contrast met preek 42.

In preek 21, *Vir meus mortuus*, wordt gesproken over de 'twee zonen' van de fornuftikeit. Eén van Eckharts interpretaties wat betreft de 'twee zonen' is dat deze staan voor "mogelijkheid" en "wirklichkeit"¹⁹⁴. Meteen wordt wat betreft het eerste de "philosophus" geciteerd: 'de ziel heeft in deze kracht de mogelijkheid alle dingen geestelijk te worden.'¹⁹⁵. In de werkende kracht (*intellectus agens*) gelijkt de ziel de Vader en werkt alle dingen in een nieuw zijn¹⁹⁶. In de werkende kracht draagt de ziel alle dingen naar God en is alle dingen in het 'ochtendlicht'.¹⁹⁷. De werkende en mogelijke fornuftikeit worden vergeleken met het 'ochtendlicht' en 'avondlicht', de twee "forstentnisse" van de engel. God heeft in iedere engel de gehele wereld geestelijk (voor)geschapen¹⁹⁸. In het ochtendlicht - hierop gelijkt de kennis van de werkende fornuftikeit - ziet de engel alle dingen in God; in het avondlicht - dit gelijkt op de kennis van de mogelijke fornuftikeit - ziet de engel alle dingen in hun natuurlijk licht¹⁹⁹.

194 Vgl. PAI, preek 21, 52,6-8: "nu spreche wir in eime anderin sinne fon den zwein anderen sunen der fornuftikeit. daz eine ist muglichkeit, daz andere ist di wirklichkeit."; vgl. DW II, preek 37, 220,1-2.

195 Vgl. PAI, preek 21, 52,8-9: "Philosophus: 'di sele hait in dirre craft muglichkeit alle dinc zu werdine geistliche"; vgl. DW II, preek 37, 220,2-3: ipv van "philosophus": "heidenischer meister". Vgl. LW I (1), *Expositio libri Genesis*, c1, nr. 115, 270,10-15: "Ratio huius est quod "intellectus ut sic est, quo est omnia fieri", non hoc aut hoc determinatum ad speciem. Unde secundum philosophum "est quodammodo omnia" et totum ens. Unde Avicenna IX Metaphysicae c. 7 sic ait: "sua perfectio animae rationalis est, ut fiat saeculum intellectuale et describatur in ea forma totius", (...). Vgl. *Les auctoritates Aristotelis*, 188, (161): Arist., *De anima*, III, 8, 431 b 21: "Anima est quodammodo omnia".

196 Vgl. PAI, preek 21, 52,9-10: "in der wirkinden craft glichit si sich deme vadere und wirkt alle dinc in eime nuwin wesine."; vgl. DW II, preek 37, 220,3-221,1.

197 Vgl. PAI, preek 21, 52,20-22: "in der wirkinden craft treit si alle dinc in deme morginlichte."; vgl. DW II, preek 37, 223,4-5: "Mit der wirkenden kraft sô treget si alliu dinc ûf in got und ist alliu dinc in dem morgenlichte.". Vgl. PAI, preek 24, 58,34-37: "(...) diz funkelin (...) si glichit sich auch den gudin englin in dirre craft di da stede wirkin in Gode und nemint Got in Gode und tragin alle werc widir in Got. dit licht treit di sele in ur."; vgl. DW I, preek 20b, 348,4-10. De DWtekst is uitgebreider en spreekt over "vûnkelin der vernûfticheit".

198 Vgl. hoofdstuk III, § 4: de engel heeft de 'indruc allir creature' in zich.

199 Vgl. PAI, preek 21, 52,9-21; vgl. DW II, preek 37, 220,3-223,5. Na het begin over de werkende kracht, reeds eerder geciteerd, lezen we in de DWtekst, 221,2: "Got wolte in sie gedrûcket haben natûre aller créâtûren; dô enwas si niht vor der werlt.". Deze zin ontbreekt (homoioteleuton) in de PAItekst, de PAItekst gaat verder, 52,10: "Got hat alle dise werlint geistliche in iclichin engile irbildit, è di werlint an ir selber gemachtit worde. der engil hait zvei forstentnisse. daz eine ist ein morgin licht, daz andere ist ein abintlicht. das morginlicht ist daz he alle dinc sihit in Gode. daz abintlicht ist daz he di dinc sihit in sime naturlichin lichte. ginge he uz in di dinc, so worde ez nacht. nu blibit

Het contrast tussen preek 21 en 42 betreft de waardering voor passiviteit en activiteit. In preek 21 is een duidelijke prioriteit voor de activiteit van het intellect; in preek 42 is een duidelijke prioriteit voor de passiviteit van het intellect.

Preek 21 is een preek waarin de kennis van de mogelijke fornuftikeit ondergeschikt is aan de kennis van de werkende fornuftikeit. De werkende fornuftikeit is de eerste zoon, de mogelijke fornuftikeit is de tweede zoon. De eerste ziet alle dingen zoals ze zijn in God, de tweede ziet alles zoals ze op natuurlijke wijze verschijnen. In preek 21 wordt van de werkende fornuftikeit gezegd dat ze alle dingen naar God draagt. Hetzelfde wordt in preek 24 gezegd over de zielevonk²⁰⁰. In beide preken is de passiviteit ondergeschikt aan de activiteit²⁰¹. Dit in tegenstelling tot preek 42, waarin de Godsontvankelijkheid nadrukkelijk aan passiviteit gekoppeld wordt.

Bovengenoemd contrast is een duidelijk signaal dat de Eckhartpreken niet terug te voeren zijn naar één heel specifieke fornuftikeitsopvatting. Er is sprake van variëteit, wisseling van perspectief.

15. Fornuftikeit en de prioriteitskwestie

De kracht van de fornuftikeit wordt in menige preek behandeld in het kader van de bekende dominicaanse stelling, namelijk dat het intellect inzake zaligheid edeler is en meer vermag dan de wil. Deze stelling was met name gericht tegen de franciscanen, die van mening waren dat in deze kwestie de wil de voorrang verleend moest worden voor het intellect. In acht Eckhartpreken uit de *Paradisus* vinden we een expliciete of minder expliciete afweging omtrent de respectievelijke kracht van intellect en wil²⁰². Opvallend is dat Eckhart de prioriteit van het kennen zowel verdedigt als relativeert. Dit hangt ondermeer samen met de betekenis die aan de term 'fornuftikeit' gegeven wordt. In preken met een fornuftikeitsopvatting zoals in preek 33, heeft de prioriteit voor de fornuftikeit een absoluut karakter:

he inne, darumme heizit ez ein abintlicht (.) nu glicht sich fornuftikeit in der muglichin craft deme naturlichin lichte der engle, daz da ist daz abintlicht in der wirkinden craft tret si alle dinc in deme morginlichte". Zie dit hoofdstuk, voetnoot 197.

200 Zie dit hoofdstuk, voetnoot 197

201 Vgl. A. de Libera, *Introduction*, 309, nr. 147. Ook A. de Libera merkt op dat in preek 21 (DW I, preek 37) de passiviteit ondergeschikt is aan de activiteit. Hij beschouwt dit als een "nouvel indice de la pluralité de ses perspectives sur l'union bienheureuse".

202 We denken hierbij aan de preken 4, 19, 20, 21, 22, 28, 33 en 42

het is alleen aan de fornuftikeit om door te dringen tot het fornuftig wezen Gods.

In preken waarin de fornuftikeit voornamelijk als één van de zielsvermogens beschouwd wordt, heeft de prioriteit een gematigd karakter. In preken waarin de fornuftikeit een meer ambivalent karakter heeft, werkt de ambivalentie door in de prioriteitsopvatting. Zo bijvoorbeeld preek 22, *Adolescens, tibi dico*, waarin de fornuftikeit enerzijds het enige is waarin God spreken kan, anderzijds te klein is voor de zaligheid. De matiging van de fornuftikeit gebeurt in preek 22 ondermeer door middel van de prioriteitskwestie. Ofschoon 'ettelijke meesters' de zaligheid in de fornuftikeit zoeken, is Eckhart een andere mening toegedaan. 'Ik zeg: zaligheid is noch gelegen in fornuftikeit noch in de wil, eerder daarboven.'²⁰³

Als zielskrachten zijn fornuftikeit en wil wezenlijk op elkaar betrokken. Op weg naar het paradijs, loopt het kennen meestal voorop; het willen/liefhebben wordt begeleid door het kennen. Immers, dit hadden we al in preek 20, *Sta in porta*, gezien: 'twee is beter dan één', de liefde zou zonder het kennen blind zijn²⁰⁴. Zodra de zielskrachten één zijn, staan ze 'op de drempel van het Godshuis' en is de ziel Godsontvankelijk.

Waar de krachten verenigd zijn en één, daar werkt God met God. Daarom werkt in preek 60, *Domine rex omnipotens*, God in de *ubirste craft, forstentnisse*, omdat in deze hoogste kracht alle zielskrachten verenigd en één zijn²⁰⁵.

15.1. Een dubbele waardering: de beste en de allerbeste visie

Zowel in preek 19, *Populi eius qui*²⁰⁶ als in preek 28, *Modicum et non*²⁰⁷ vinden we een relativering ten aanzien van de kracht van het menselijk kennen.

Preek 19 is een typisch voorbeeld van een dubbele beweging ten aanzien van de prioriteitskwestie.

203 Vgl. PAI, preek 22, 54,33-34: "etliche meistere suchin selekeit in fornuftikeit. selikeit lit noch an fornuftikeit noch an willin, mer da inpobin"; vgl. DW II, preek 37, 329,7-8: "Ich spriche: (...)".

204 Vgl. PAI, preek 20, 49,15-16: "und di minne were blint, inwre bekentnisse nicht."

205 Zie dit hoofdstuk, § 8.3 en 8.4, vgl. PAI, preek 60, 128,18-19.

206 Vgl. PAI, preek 19, *Populi eius qui*, 46-48; vgl. DW I, preek 7, 117-124.

207 Vgl. PAI, preek 28, *Modicum et non*, 62-64; vgl. DW III, preek 70, 187-198.

In eerste instantie geeft Eckhart zijn ordebroeders - die de prioriteit van de fornuftikeit verdedigen - bijval door hen te citeren als de 'beste' of 'hoogste' meesters²⁰⁸. De visie van deze 'beste' meesters is, dat fornuftikeit (in tegenstelling tot het wilsvermogen) 'alles afschilt' en God 'bloz' vat, namelijk zoals Hij is als 'lutir wesin'; 'bekentnisse' breekt door 'waarheid' en 'goedheid', valt op het loutere zijn en neemt God zoals Hij is zonder naam²⁰⁹. De visie van de 'beste' meesters blijkt ondergeschikt te zijn aan de 'allerbeste' visie, want meteen na de 'beste' meesters, kunnen we het volgende lezen: 'Ik spreek: noch kennis noch liefde (ver)enigen.'. De liefde namelijk vat God onder 'het kleed van goedheid', fornuftikeit vat God zoals Hij in fornuftikeit bekend is: dáár kan zij God nooit begrijpen in de zee van Zijn grondeloosheid²¹⁰. En weer: 'Ik spreek: boven deze beide, boven kennis en liefde, is barmhartigheid, (namelijk) in het hoogste en louterste dat God (be)werken kan.'²¹¹. Deze visie wordt ondersteund en aangevuld door de meester die (uiteraard) het 'allerbeste' over de ziel gesproken heeft. Deze meester - waarschijnlijk Augustinus - zegt dat het gehele menselijke weten nooit kan doordringen tot datgene wat de ziel in haar 'grond' is. Daarvoor is een bovennatuurlijk weten nodig²¹². Datgene wat men over de zielegrond weten kan, is slechts mogelijk door genade²¹³.

208 Vgl. PAI, preek 19, 48,12-13: "di hoistin meistere sprechin (...); vgl. DW I, preek 7, 122,5: "Die besten meister sprechent (...".

209 Vgl. PAI, preek 19, 48,12-15: "di hoistin meistere sprechin daz fornuftikeit schele alzumale abe und nimit Got bloz, also he lutir wesin ist in sich selbir. bekentnisse bricht durch worheit und durch gude und vellit uf lutir wesin und nimit Got also he ane namen ist."; vgl. DW I, preek 7, 122,5-8.

210 Vgl. DW I, preek 7, 122,8-123,3: "Ich spriche: noch bekantnisse noch minne eneiniget niht. Minne nimet got selben, als er guot ist, und entviele got dem namen güete, minne enkünde niemer vürbaz. Minne nimet got under einem velle, unter einem kleide. Des entuot vernünfticheit niht; vernünfticheit nimet got, als er in ir bekant ist; dā enkan si in niemer begrifen in dem mer siner gruntlösicheit.". Tekst is in de PAI waarschijnlijk door een homoioteleuton weggevalen.

211 Vgl. PAI, preek 19, 48,15-17: "uber dise beide ist barmherzikeit, uber bekentnisse und uber minne, in deme hoistin und in dem lutirsin daz Got gewirkin mac."; vgl. DW I, preek 71, 23,3-5: "Ich spriche: über disiu beidiu, bekantnisse und minne, ist barmherzikeit; dā wücket got barmherzikeit in dem hoehesten und in dem lütersten, daz got gewürken mac.".

212 Vgl. PAI, preek 19, 48,17-19: "ein meister sprichit, der allir beist fon der sele gesprochin hait, daz alle menschlich kunst incumit nummir dar in waz di sele an irme grunde ist. da horit ubernatürlich kunst zu."; vgl. DW I, preek 7, 123,11-124,2. Voordat de allerbeste meester spreekt, vinden we in de DWtekst het volgende (ontbreekt in de PAItekst), 123,6-11: "Ein meister sprichet ein schoene wort, daz neizwaz gar heimliches und verborgens und verre dar enboben ist in der sêle, dā üzbrechent die kreftē vernünfticheit und wille. Sant Augustinus sprichet: als daz unsprechelich ist, dā der sun üzbrichet von dem vater in dem ersten üzbruche, dā üzbrechent vernünfticheit und wille.".

En dáár werkt God zijn hoogste werk: barmhartigheid. Door barmhartigheid plaatst God de ziel in het 'hoogste' en in het 'zuiverste' dat de ziel ontvangen kan: in de wijde, in een bodemloze zee²¹⁴.

We kunnen concluderen dat in preek 19, *Populi eius qui*, de betekenis van de term 'fornuftikeit' geenszins samenvalt met het hoogste dan wel het diepste van de ziel. *Boven* de fornuftikeit is de ware eenwording met God. De doorbraak - de kentheoretische caesuur - valt *boven* de kracht van de fornuftikeit.

Ook in preek 28, *Modicum et non*, wordt, zoals in preek 19, verwezen naar de 'beste' meesters, namelijk de ordebroeders die hebben gezegd dat de kern van zaligheid in *bekentnisse* ligt (en niet in de wil)²¹⁵. In deze preek is tegelijkertijd een verwijzing naar een in Parijs gevoerde discussie. Aangenomen wordt dat hier de *disputatio* van Eckhart met de franciscaan Gonsalvus Hispanus bedoeld wordt: 'Een grote "pfaffe" kwam onlangs naar Parijs, die was daartegen...'²¹⁶. Maar na de zinssnede dat *bekentnisse* datgene wat het kent onverhuld (aan)raakt, en een citaat uit het Johannesevangelie - 'Dat is het eeuwige leven dat men jou alleen als ware God kent' -, komt de relativering wat betreft *bekentnisse*: volbrenging van de zaligheid ligt in zowel *bekentnisse* als *minne*²¹⁷.

De relativering van *bekentnisse* hier is echter van een andere aard dan in de voorgaande preek. In preek 19, *Populi eius qui*, is er sprake van een 'hoogste' en 'zuiverste' plaats boven de fornuftikeit en de wil; in preek 28,

213 Vgl DW I, preek 7, 124,4-6 "Waz diu sêle in irm grunde si, dâ enweiz nieman von. Waz man dâ von gewizzen mac, daz muoz ubernaturlich sîn dâ wurket got barmherzikeit."; vgl PAI, preek 19, 48,21. "(...) ez muz fon gnadin sîn. dâ wirkit Got barmherzikeit.". Passage ontbreekt in PAIversie (vermoedelijk homoioteleuton)

214 Vgl. PAI, preek 19, 48,4-6. "daz hohiste werc Godis daz ist barmherzikeit, und *meint* daz Got setzit di sele in daz lutirte daz si inphahin mac, in di wite und in daz mer, in ein grundeloir, da wirkit Got barmherzikeit."; vgl. DW I, preek 7, 121,10-12.

215 Vgl. PAI, preek 28, 62,39-40. "di beistin meistere sprechin daz der kerne der selikeit lige an *bekentnisse*."; vgl DW III, preek 70, 188,1-2.

216 Vgl. DW III, preek 70, 188,2-6 "Ein grôzer pfaffe kam niuweliche ze Paris, der was dâ wider und ruofte und donte gar sêre Dô sprach ein ander meister wol bezzer dan alle, die von Paris bezzer hielten. 'meister, ir ruofet und donet vaste; enwaere ez niht gotes wort in dem heiligen êwangelîo, sô ruofet und dontet ir gar sêre'.". In PAIprek 28 ontbreekt dit gedeelte met de verwijzing naar Parijs (homoioteleuton).

217 Vgl PAI, preek 28, 62,40-63,2: "bekentnisse runit bloz daz ez bekennit. Christus sprichet: 'daz ist daz ewige lebin daz man bekenne' vollinbrungunge der selikeit lit an beidin' an *bekentnisse* und an minnen", vgl. DW III, preek 70, 188,6-8 Het citaat is in de DWversie volledig: "(...) Unse herre sprichet. 'daz ist daz êwige leben, daz man dich alleine bekenne einen wâren got' (.)".

Modicum et non, wordt gezegd dat kennen en liefhebben noodzakelijk samen moeten gaan om werkelijk Godsontvankelijk te worden. Dezelfde gedachte vonden we in zekere zin ook in preek 20, *Sta in porta*: twee is beter dan één. De zielskrachten zijn wezenlijk op elkaar betrokken en werken aan hun eenheid. De ziel moet als één geest zijn: kennen en liefde moeten één zijn, om ontvankelijk te zijn. De doorbraak - de kentheoretische caesuur - vindt plaats wanneer de zielskrachten 'op de drempel van het Godshuis' staan.

16. Intermezzo: enige opmerkingen over genade

... dat 'de mens van genade moge worden,
wat God van nature is'²¹⁸.

Met de problematiek van de fornufikeit en de kentheoretische caesuur, zoals in dit hoofdstuk uiteengezet, is het aspect van de genade nauw verbonden. De idee van de Godsgeboorte, het paradijs voor de fornuftige ziel, is per slot van rekening leerstuk van een genadeleer. Het feit dat Eckhart het bovennatuurlijke "per rationes naturales philosophorum" uitlegt, wil niet zeggen dat het bovennatuurlijke tot het natuurlijke gereduceerd wordt. Het aspect van de genade is in zijn denken vervlochten. Eckhart is altijd theoloog én filosoof²¹⁹: de weg naar het paradijs is door genade ingegeven en door genade gedragen. Zo hebben we gezien dat de ziel alleen door goddelijke genade verplaatst kan worden (doorbreken, vallen) in haar zielegrond: in het 'heimelijke' waar de ziel op eigen kracht niet komen kan²²⁰. De 'doorbraak', de te overschrijden caesuur (drempel), is nooit zonder genade.

Genade figureert op verschillende manieren in de Eckhartpreken uit de *Paradisus*. We zullen onder andere het fenomeen van de 'trekkende genade' zien: het is door genade dat de mens boven 'zichzelf' uitgetrokken (verheven) wordt en verenigd wordt met God²²¹.

218 Vgl. DW V, *Von abegescheidenheit*, 401,1-2: "(...) mit der der mensche von gnäden werden müge, daz got ist von natüre (...)".

219 Vgl. A. de Libera, *Introduction*, 258.

220 Duidelijke voorbeelden zijn de preken 19, *Populi eius qui*, en 60, *Domine rex omnipotens*.

221 Zie hoofdstuk V, § 5.

Eckhart hanteert onder andere in zijn Wijsheidscommentaar het klassieke onderscheid tussen algemene genade enerzijds en genade die de mens welgevallig maakt voor God anderzijds. De eerste genade is al datgene wat God in alle schepselen bewerkt en als eerste gift aan de schepselen gegeven wordt: *gratia gratis*. De tweede genade - *gratia gratum faciens* - heeft betrekking op het zijn (niet op de werken) en het innerlijk van de ziel en wordt ook wel bovennatuurlijk genoemd omdat ze alleen in de *intellectus* vloeit, voor zover de *intellectus* 'boven natuur' is²²². Deze genade, de welgevalligmakende en bovennatuurlijke genade (*gratia gratum faciens et supernaturalis*) is in het fornuftige (*in intellectivo*) voor zover de fornuftigheid (*intellectus*) aan de goddelijke natuur deelheeft en deze 'smaakt' en de fornuftigheid als (of volgens) het beeld Gods is²²³. Bovennatuur raakt de ziel in de fornuftigheid, voor zover de fornuftigheid samenvalt of identiek is met de loutere essentie van de ziel. De fornuftigheid als loutere essentie is 'bi Gode' en als zodanig de invalshoek voor de genade. Waar fornuftigheid louter is, is genade, is God. Deze gedachte maakt begrijpelijk dat Eckhart in sommige preken spreekt over een 'binnen zijn' van genade²²⁴: 'Waar genade binnen is in de ziel, daar is het zo louter en God zo gelijk en zo verwant, en genade is zonder werk... genade werkt niet'²²⁵. Waar genade is, is geen werken, geen activiteit. Waar genade is, is de fornuftigheid niet meer werkend.

222 'Natuur' is hier op te vatten als 'creatuur' oftewel 'persona'.

223 Vgl. LW II, *Expositio libri Sapientiae*, c16, nr. 272-274, 602,1-604,11: "De gratia ad praesens duo notanda sunt Primum est quod omne, quod operatur deus in creatura, gratia est et gratis datur. (.) Est autem gratia, quae dicitur gratum faciens, de qua notanda sunt duo ut nunc (...) Hoc autem esse divinum dat gratia gratum faciens ipsi essentiae animae. Hinc est quod gratia non principiat proprie opus, sed esse respicit et ad intra, sicut ipsa essentia, ut essentia solum esse respicit. (.) Secundo notandum quod gratia gratum faciens, quae et supernaturalis dicitur, est in solo intellectivo, sed nec in illo, ut res est in natura, sed est in ipso ut intellectus et ut naturam sapit divinam, et ut sic est superior natura, et per consequens supernaturale (.) Gratia igitur gratum faciens et supernaturalis est in intellectivo, in quantum intellectus particeps est et sapit naturam divinam et ut est imago sive ad imaginem dei."

224 Zie dit hoofdstuk, § 7

225 Vgl. PAI, preek 4, 17-19: "da gnade inne ist in der sele, daz ist so lutir und ist Gode so glich und sippe, und gnade ist one werc, (.). gnade inwirket kein werc."; vgl. DW II, preek 38, 242,3-5.

17. Fornuftikeit en genade

We besluiten dit hoofdstuk met twee preken: preek 28, *Modicum et non*, waarin de vereiste beeldloosheid en het licht van de genade naast elkaar gethematiseerd worden, en preek 59, *Homo quidam erat*²²⁶, waarin het onderscheid tussen natuurlijke verstaan en verstaan door genade expliciet gemaakt wordt.

In preek 28, *Modicum et non*, wordt op drie wijzen uitgelegd waarom God door middel van 'een beetje' niet zichtbaar is: "ein kleine und ein wënic und ein lützel, und ir ensehet mich niht (...)"²²⁷. In de vierde uitleg zien we waarom God juist wel door middel van 'een beetje' gekend kan worden. In de derde uitleg wordt de vereiste beeldloosheid gethematiseerd; het 'beetje' dat de ziel zou kunnen hinderen God te zien, is een 'vermiddelung', een beeld of gelijkenis. De ziel moet God beeldloos en onmiddellijk zien. Dezelfde eis van beeldloosheid geldt voor zelfkennis. Een andere vorm van beeldloosheid geldt voor de engelenkennis van de ziel: engelen en andere (nog zo) loutere zijnden kent de ziel met behulp van een 'beeldje zonder beelden', dat zich onderscheidt van de 'aardse' beelden. Deze vorm van beeldloosheid - "bildeline ane bilde" - wordt vergeleken met de wijze waarop de engelen elkaar kennen. Maar om God te kennen, moet de ziel totaal beeldloos zijn, één met Hem worden en met Hem werken, zoals de ziel met het lichaam samenwerkt²²⁸.

226 Vgl. PAI, preek 59, *Homo quidam erat*, 125-127; vgl. DW III, preek 80, 378-388.

227 Vgl. DW III, preek 70, 187,2-3. Dit is een citaat uit het begin van de DWtekst; dit begin ontbreekt in de PAItekst.

228 Vgl. PAI, preek 28, 63,13-64,4: "der dritte sin ist: di wile icht an der sele clebit, wi cleine ez ist, sunde oder sundige side, ir in sehit Godis nicht (...) (63,26:) der lip inphehit wol vremidin indruc. di sele inphehit auch wol fremidin indruc di wile si wirkit in deme libe. sal si icht irkennen daz uzin ir ist, daz muz si tun mit eime cleinen bildeline ane bilde. also muiz auch der engil: sal der bekennen einen anderin engil oder icht anderis daz undir Gode ist, daz muz he tun mit eime cleinen bildeline ane bilde, nicht also bilde hi sint. aber sich selbir irkennit he sundir cleine und sundir bilde. also bekennit sich auch di sele sunder cleine und sundir bilde und glichnisse. sal di sele Got bekennen, daz muz geschihin an alliz mittil. di meistere sprechin daz man got kenne an alliz mittil. also bekennit der engil Got also he sich selber bekennit an alliz mittel so muz Got vil noch ich werdin und ich noch he, also gar ein, daz ich mit ume wirke, und nicht also mit ume wirke daz ich wirke und he noch schurge: mer ich wirke *mit* ume also mit deme daz min ist. also eginliche wirke ich mit ime also min sele wirkit mit mime libe. daz ist uns gar troistlich, und inhette wir anderis nicht, daz solde uns twingin zu minnine Got."; vgl. DW III, preek 70, 191,4-195,5, ihb vanaf 194,4. DWtekst lijkt meer volledig. Ook kleine verschillen wb formuleringen, bijvoorbeeld, 194,14-195,2: "Sol ich got bekennen ane mittel und ane bilde

De vierde uitleg²²⁹ is tegengesteld aan de derde uitleg en tevens aan de eerste en tweede uitleg in die zin dat het 'beetje' niet als een hindernis (beeld) geïnterpreteerd wordt, maar als het 'kleine beetje' licht van genade dat de mens in zich heeft en 'waarin hij groot moet worden'. 'Het licht van de zon is klein tegenover het licht van de fornuftikeit, fornuft is klein tegenover het licht van de genade' Het licht van de genade is 'overzwevend' en 'gaat over' al datgene wat God geschapen heeft of scheppen zal. In dit licht moet de mens groot worden en opstijgen. Zolang er nog een toename is van genade, is de genade (nog) genade en 'klein', en ziet de mens God slechts van verre. De hoogste voltooiing van genade is niet genade, maar het goddelijk licht waarin men God ziet²³⁰. Boven het licht van de genade is het licht van God. We zullen God kennen zoals Hij zichzelf kent, in het 'afbeeld' dat het enige beeld van God en de Godheid is²³¹.

In preek 59, *Homo quidam erat*²³², wordt, via een verwijzing naar het *Liber de causis*²³³, over het 'natuurlijk' en 'genadelijk' verstaan gesproken. Voor het natuurlijk verstaan is God onbegrijpelijk, door genade daarentegen kan de mens zo ver in vervoering gebracht worden als Paulus, die in de 'derde Hemel' onuitsprekelijke dingen aanschouwde. God blijft ongekend voor het natuurlijk kennen, omdat men God niet kan kennen door oorzaak,

und äne glichnisse, sô muz got vil nâhe ich werden und ich vil nâhe got, alsô gar ein, daz ich mit im wurke "

229 Vgl. PAI, preek 28, 64,4-29, vgl. DW III, preek 70, 196,1-198,2

230 Vgl. PAI, preek 28, 64,4-15 "der vierde sin ist zumale widerwertic disin drin man muz groiz sin und uf irhabin sin, sal man Got sehin daz licht der sonnen ist cleine wider deme lichte der fornuftikeit fornuft ist cleine wider dem lichte der gnade gnade ist ein licht ubir swebinde und geit ubir alliz daz got ie geschuf und geschepphin mochte daz licht der gnade, wi groz iz ist, so ist doch cleine wider deme lichte daz Got ist unse herre straphite sine jungerin und sprach 'in uch ist eine cleine lichtis' si inwarin nicht ane licht, ez ware aber cleine man muz uf gein und groiz werdin in der gnade di wile man zunimit in der gnade, so ist ez gnade und cleine, darinne man Got sehit fon vermes wan aber gnade vollinbracht wirdit uf daz hohiste, so in ist ez nicht gnade, ez ist ein gotlich licht, darinne man Got sihit ", vgl. DW III, preek 70, 196,1-10

231 Vgl. PAI, preek 28, 64,23-25 "ich spreche abir wir sullin Got bekennen rechte also he sich selbir irkennt in deme widerbilde, daz alleine bilde ist Godis und der gotheit ", vgl. DW III, preek 70, 197,4-5 "Nû spriche ich 'wir suln in bekennen rechte, als er sich selben bekennet' in dem widerbilde, daz alleine bilde ist gotes und der gotheit, "

232 Zie hoofdstuk III, § 9

233 Vgl. PAI, preek 59, 125,26-27 "Philosophus sprichit in einen buche daz heizit ein Licht der Lichte ()", vgl. DW III, preek 80, 380,2-3 "Her ûf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dâ heizet daz lieht der lichte ()" Het "Licht der Lichte" oftewel het 'lumen luminum' is de benaming voor het *Liber de causis*

wijze of werking²³⁴. God is - zonder oorzaak - de Eerste, in zijn ongekendheid zonder wijze, in zijn verborgen stilte zonder werk²³⁵. Alleen door genade kunnen we God kennen zonder wijze in zijn ongekendheid. Het grensvlak tussen 'natuurlijk' en 'genadelijk' kennen is het grensvlak tussen natuur en bovennatuur. Tussen natuur en bovennatuur beweegt zich de mens.

18. Variëteit

De term 'fornuftikeit' verwijst niet altijd naar hetzelfde, is niet altijd identiek met de loutere essentie van de ziel oftewel de plaats waar de ziel Godsontvankelijk is. De term 'fornuftikeit' wordt op verschillende manieren ingezet, fungeert als (1) rationeel zielsvermogen dat werkt op basis van beelden en gelijkenissen, als (2) de nog zoekende fornuftikeit, als (3) de niet-meer-zoekende fornuftikeit die identiek is met de loutere zielsessentie²³⁶. Door middel van de gehanteerde caesuur hebben we gezien hoe de betekenis van de term 'fornuftikeit' in Eckhartpreken uit de *Paradisus* verschuift. Deze verschuivingen worden eerder veroorzaakt door wisseling van perspectief dan door een geheel nieuwe visie op de term 'fornuftikeit'. De variëteit omtrent fornuftikeit en forstentnisse in de *Paradisuspreken* laat zien dat aan deze preken niet één heel specifieke intellectleer ten grondslag ligt. Denk bijvoorbeeld maar aan het contrast tussen de rol van activiteit en passiviteit in de preken 21 en 24 enerzijds en preek 42 anderzijds. De figuren van Godsontvankelijkheid zijn verschillend. Godsontvankelijkheid kan te danken zijn aan de 'opwaarts gerichte' fornuftikeit (de werkende fornuftikeit, de man), maar ook aan de lege fornuftikeit (de 'lidende' fornuftikeit, de weduwe die alles verlaten

234 Vgl. PAI, preek 59, 125,26-34 "Philosophus sprichit in enen buche daz heizit ein Licht der lichte 'Got ist uberwesilich und uberredilich und uberforstentlich' daz naturliche forstan ist icht ich inspreche nicht fon genedelichime forstane, wan ein mensche mochte also verre gezogin werdin fon gnadin daz her forstunde, also sente Paulus forstunt, de in den dritten himmil gezuckit wart und sach so getane dinc di niman gewortin mac. waz man forstan sal, daz muiz man forstan antwedir fon sinir sache oder bi etlicher wise oder fon sinen werke also inmac Got nicht irkant werdin, wan he fon niman gesacht in ist, me he ist erst des erstin.", vgl. DW III, preek 80, 380,3-381,5

235 Vgl. PAI, preek 59, 125,34-126,2 "(...) he is auch sundir wise, daz ist in siner unbekantheit he ist auch sunder werc, daz ist in sinir forborginen stillikeit hrumme blibit he unforstandin, wan he fon niman gesacht ist.", vgl. DW III, preek 80, 381,6-382,1

236 Zie dit hoofdstuk, § 11

heeft). Maar de plaats van ware Godsontvankelijkheid wordt niet altijd aan de term 'fornuftikeit' of 'forstentnisse' verbonden. Godsontvankelijkheid kan ook *boven* of *voorbij* fornuftikeit of forstentnisse liggen. De kracht van de fornuftikeit wordt door de prioriteitskwestie zowel gerelativeerd als geprofileerd.

Eén van de onmisbare aspecten in de vraag naar Godsontvankelijkheid en fornuftikeit is het aspect van de genade: alleen door genade kan de doorbraak plaatsvinden. De caesuur is uiteindelijk een caesuur tussen natuur en bovennatuur, van natuurlijk en genadelijk verstaan.

GODSONTVANKELIJKHEID: WEG UIT HET 'LAND VAN ONGELIJKHEID'

1. Inleidend

Het is de *fornuiftige sele* die verlangt naar het *paradis der fornuiftige sele*, het is de *fornuiftige sele* die ontvankelijk is voor God, maar dat wil niet zeggen dat Godsontvankelijkheid en -vereniging (ook wel: -ening) slechts beschrijfbaar zijn in termen als *fornuiftikeit* en *fortstentnisse*. Natuurlijk ligt fornuiftikeit - opgevat als de geestelijke substantie die verantwoordelijk is voor de fornuiftige aard van de mens¹ - ten grondslag aan de ontvankelijke zielsstructuur van de mens. Dit impliceert echter niet dat de term 'fornuiftikeit' (of 'fortstentnisse') steeds als zodanig fungeert en in elke preek centraal staat. De Eckhartpreken uit de *Paradisus* zijn niet slechts varianten op het thema fornuiftikeit en zeker niet op de fornuiftikeit zoals deze te vinden is in Paradisuspreek 33, *Quasi stella matutina*². In de meeste preken is geen sprake van een fornuiftikeit die doordringt tot de 'naaktheid' Gods, zoals in preek 33. In het vorige hoofdstuk hebben we al een variatie gezien wat betreft de functie van de fornuiftikeit. Dit hoofdstuk heeft als doel deze variatie enerzijds uit te breiden anderzijds af te wisselen met metaforen van Godsontvankelijkheid en Godsening die doorgaans niet benadrukt worden in het Eckhartonderzoek. Zo leggen we de nadruk op preken waarin de beperktheid - de maat - van het menselijk kennen en de kracht van de liefde gethematiseerd worden: het kennen stoot tegen grenzen, de liefde - de genade - trekt de ziel boven zichzelf uit. In het verlengde hiervan besteden we aandacht aan preken waarin de Godsontvankelijkheid uitdrukkelijk via de trinitaire zielsstructuur beschreven wordt.

In de tweede helft van dit hoofdstuk ligt de nadruk op preken waarin Godsontvankelijkheid en Godsening omschreven worden via figuren en structuren die een meer ethische focus hebben. Eckhart maakt regelmatig

1 Zie hoofdstuk III over de metafysisch-antropologische pijler van Eckharts mensbeeld.

2 De preek dus die door K. Ruh als de sleutelpreek van de verzameling wordt gezien.

gebruik van opsommingen, stadia³. In deze kontekst is nergens sprake van een doorbrekende - mannelijke - fornuftikeit. De notie van ontvankelijkheid blijkt bij voorkeur aan een vrouwbeeld verbonden. Figuren van ontvankelijkheid zijn Maria, Maria Magdalena, Elizabeth, Elizabeth van Thüringen. De eisen voor ontvankelijkheid - louter zijn, rein zijn, gestorven zijn, goed zijn, ootmoedig zijn, arm zijn, onderdanig zijn, eenvoudig zijn, alleen Gods eer zoekende - zijn verbonden aan een beeld van 'zelf'verloochening. Om die reden is behalve het beeld van 'de ootmoedige, arme, reine... vrouw', ook het beeld van 'de knecht' heel geschikt; een 'goede knecht' is een ootmoedige knecht die alleen de eer van zijn Heer zoekt⁴.

2. De caesuur

De menselijke ontvankelijkheid kan via zowel metafysisch/kentheoretische als ethische pijlers uitgedrukt worden en deze parallelle verwijst in feite naar één proces: het leeg-worden oftewel het *ubergein* van 'hindernissen'. 'Hindernissen' kunnen zowel metafysisch/kentheoretisch als ethisch geduid worden. Wat betreft het eerste: het intellect is niet Godsontvankelijk wanneer het nog hindernissen (beelden) in zich heeft. Wat betreft het tweede: het gemoed is niet Godsontvankelijk wanneer het nog hindernissen (de oude en uiterlijke mens) in zich heeft. Wanneer het goddelijk licht geen 'plaats' of 'ruimte' vindt, wordt het niet ontvangen: "ez in vant keine stait da es behaften mochte, darumme inwart ez nicht inphangin"⁵.

Godsontvankelijk is de mens wanneer God 'ruimte' in de mens vindt. Deze 'ruimte' is niet zomaar localiseerbaar. Eerder heeft deze 'ruimte' betrekking op een toestand van de ziel. Het is de toestand waarin de ziel de 'beelden' of de 'veelheid' afgescheiden is en in een toestand van beeldloosheid dan wel eenheid is: het moment van de doorbraak. De zielepiegel is dan zo helder dat God zijn eigen gelijkenis in de ziel vindt en naar de ziel komt

3 Doorgaans wordt in de literatuur (met name voor de 'geïnteresseerde leek') beweerd dat Eckhart stadia en opsommingen/opteltechnieken vermijdt (vgl bijvoorbeeld J Quint in *Deutsche Predigten und Traktate*, 523: "Die Echtheit der Predigt () ist mir trotz Bedenken gegen die sonst von Eckhart gemiedene ausgesprochene Aufzählungstechnik (...) doch wahrscheinlich"). Veel Eckhartpreken uit de *Paradisus*, die in dit hoofdstuk aan bod komen, worden juist wel gekenmerkt door stadia en opsommingen.

4 Vgl hoofdstuk IV, § 6 1. In preek 22 staat het gebruik van de term 'knecht' in een andere kontekst "min man, din knecht" is gestorven.

5 PAI, preek 10, 27,19-20.

De doorbraak is niet als een act van de mens te beschouwen, maar, zoals E. Waldschütz zegt, als een "wechselweises" van mens en God, "die beide in Beziehung stehen und einander sein lassen"⁶. Deze "wechselweise Beziehung" waarin God en de mens elkaar wederzijds "sein lassen", vooronderstelt misschien nog teveel een bewuste activiteit en zelfbepaling van de mens. Wij zouden, met O. Langer, meer het aspect van de "sich selbst preisgebende" mens willen benadrukken⁷: de mens moet zichzelf zodanig prijs geven dat het leven van de innerlijke mens niet meer zijn eigen leven is, maar het leven van God⁸. Het passieve aspect, het aspect van ondergaan - *liden* - is cruciaal. Echter, voordat de mens in staat is tot het ondergaan van goddelijke aanwezigheid, moet hij zich een weg weten te banen uit 'het land van ongelijkheid'.

3. Het land van ongelijkheid

'Ik was bij jou, maar jij was niet bij mij'. Het ligt niet aan God dat Hij verborgen is, maar aan de mens. God is altijd bereid, de mens echter is niet altijd bereid: 'Jij zocht buiten, maar ik was binnen'. Met deze woorden van Augustinus drukt Eckhart de on-bereidheid de niet-ontvankelijkheid van de mens uit⁹.

Eckhart beroept zich graag op Augustinus. In de preken 1, *Ecce dies veniunt*, en 37, *Que est ista*, zien we Augustinus' beeld van 'het land van ongelijkheid': *regio dissimilitudinis*¹⁰.

In preek 1: 'Sint Augustinus zegt over hemzelf, dat, toen hij nog niet bekeerd was, hij zich ver van God bevond, in een vreemd land van ongelijkheid'¹¹. De vreemdheid en ongelijkheid belet de ontmoeting Gods.

In preek 37 laat Eckhart Augustinus zeggen: 'Ik zocht je en bevond me ver van jou in een land van ongelijkheid; niet zo ver, omdat jij overal bent, en

6 E. Waldschütz, *Denken und Erfahren des Grundes, Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, Wien 1989, 334.

7 O. Langer, "Zum Begriff", 30: "Frei ist der innere Mensch nicht in dem Sinne, daß er zu vernünftiger Selbstbestimmung fähig ist, was seine Würde als Selbstzweck bedingt, sondern indem er, sich selbst preisgebend, von Gott determiniert, *gotes vol* (DW V, 413,4) handelt."

8 O. Langer, "Zum Begriff", 28.

9 Zie hoofdstuk I, § 4 en hoofdstuk II, § 1.

10 Vgl. Augustinus, *Confessionum libri XIII*, Opera (Corpus Christianorum Series Latina 27), Turnhout 1981, Lib. VII, X,16, 103: "et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis."

11 PAI, preek 1, 7,23-24: "sente Augustinus sprichit fon yme selbir, du her noch unbekart was, daz her sich verre vant von Gode in eime fremedin lande der ungleicheit."

niet (zo) dat ik voor jou verborgen was, want jij weet alle dingen, maar ik had me verborgen in de ongelijkheid, zodat ik jou niet kende.¹²

In *Die rede der onderscheidinge* betreurt Eckhart het feit dat de mens God "verre setzet": want, of de mens nu "verre oder nâhe" gaat, God blijft voortdurend nabij en als God niet "innen" mag blijven - als er geen ruimte voor hem is - dan gaat hij niet echt ver weg en blijft hij in de buurt van de ziel wachten, namelijk voor de deur¹³.

Het is gemakkelijk in te zien dat het beeld van 'het land van ongelijkheid' parallel loopt aan de eerste twee kenwijzen van Augustinus, zoals door Eckhart geponeerd in preek 51, *Dimissa turba ascendit*: de zintuiglijke kenwijze en de (lagere) geestelijke kenwijze. De hoogste kenwijze - het inwendig kennen Gods - is pas daar wanneer de ziel zich niet meer in ongelijkheid verbergt. De zogenaamde caesuur is tussen ongelijkheid en gelijkheid: waar God gelijkheid en ruimte in de ziel vindt, geeft Hij zichzelf.

Het is de uiterlijke en oude mens die verblijft in 'het land van ongelijkheid': vervreemd van zijn oorsprong. Ofschoon zo dichtbij, blijft God in 'het land van ongelijkheid' ver en verborgen. Het vinden van God kan zodoende lang duren: "...wi habe ich dich so langsam funden!"¹⁴.

4. Maat en onmetelijkheid

4.1. De ziel kan niet op eigen kracht boven zichzelf uitkomen

Er moet wat met de ziel gebeuren vóórdát ze Godsontvankelijk is. In een aantal Eckhartpreken vinden we de idee dat de onmetelijkheid Gods te groot is voor de maat van de ziel.

12 PAI, preek, 37, 85,29-32: "... sente Augustinus: 'ich suchte dich und vant mich verre fon dir in eime lande des unglichnisses, nicht also verre, wan du allinthalbin bist, und nicht daz ich dir forborgin were, wan du alle dinc weist, sunder ich hatte mich forborgin in dem unglichnisse, daz ich dich nicht bekente'."

13 Vgl. DW V, *Die reden der onderscheidinge*, 250,2-5: "Wan dâ liget grôzer schade ane, daz der mensche im got verre setzet; wan der mensche gâ verre oder nâhe, got engât niemer verre, er blibet ie stânde nâhent; und enmac er niht innen bliben, sô enkumet er doch niht verrer dan vûr die tür."

14 Vgl. PAI, preek 37, 85,27-28: "sente Augustinus sprichit: 'alde nuwe gude, wi habe ich dich so langsam funden! darumme alt, wan du ewic bist, darumme nuwe, wan du allezit lustlich bist'."

God is ongeschapen en onbeperkt, de ziel is geschapen en beperkt. De onmetelijkheid Gods lijkt onkenbaar zolang de ziel door maat omgeven is. Zo lezen we in preek 36, *In omnibus requiem*: 'God kan geen goddelijk werk in de ziel werken, omdat alles wat in de ziel komt met maat begrepen wordt.'¹⁵ 'Maat' wordt gedefinieerd als iets dat insluit en buitensluit¹⁶. 'Maat' is gekoppeld aan 'kennen', aan 'begrijpen' Het menselijk 'kennen' schiet wezenlijk tekort wat betreft het goddelijk werk, dat onomgrensd is. De 'liefde' heeft in preek 36 meer kracht dan het 'kennen'¹⁷.

De beperktheid van het menselijk kennen zien we ook in preek 57, *Puella surge*: met de kracht waarmee de ziel al datgene begrijpen kan wat geschapen is, wordt God niet begrepen. De ziel kan met zijn 'denkkracht' duizend (door God geschapen) hemelrijken en duizend aardrijken begrijpen, de onmetelijke God blijft voor deze denkkracht ontoegankelijk¹⁸.

De algemene stelling die hieraan ten grondslag ligt, is dat elke zijnde werkt en voortbrengt volgens de hem eigen natuur. Preek 57 is een variant op deze gedachte: "wan alle dinc wirkint sich selber, ein iclich sine nature"¹⁹. Het voorbeeld van de appelboom volgt. uit de appelboom komt geen wijn voort, uit de wijnstok komen geen appels voort²⁰.

In preek 48, *Quis putas puer*, vinden we dezelfde gedachte: "Nu enmac kein creature furbaz gewirkin dan si in ur hat"²¹: geen creatuur - zijnde - kan boven zijn eigen vermogen uitwerken. Ook met het licht dat God aan de ziel gegeven heeft, kan de ziel niet boven zichzelf uitkomen! Dit licht is eigen aan de ziel en door God aan de hoogste zielskracht gegeven. Dit licht is - ofschoon een gelijkenis Gods - *geschapen* door God. De gelijkenis Gods in de ziel - het licht - kan niet op eigen kracht boven zichzelf uitkomen,

15 Vgl. PAI, preek 36, *In omnibus requiem*, 81-83, ihb 82,28-30 "gotlich werc inmac Got in di sele nicht gewirkin, wan alliz daz in di sele cumit, daz wirdit mit maze begriffin"; vgl. DW III, preek 60, 10-29, ihb 21,3-4

16 Vgl. PAI, preek 36, 82, 30 "maze ist daz etwaz binnen sich besluzit oder buizzin sich"; vgl. DW III, preek 60, 21,4-5

17 Zie dit hoofdstuk, § 5. Vgl. wat betreft dit thema ook W. Wackernagel, *Ymagine denudari*, 134-139

18 Vgl. PAI, preek 57, 123,31-34 "di sele muiz auch pobin ir selber wonin, sal si Got begriffin; wan wi file si wirkit mit der craft, da si alliz daz wole mide begrifit daz geschaffin ist: hette Got tusint hummilnche und tusint ertliche geschaffin, di begriffe si alle wol mit der craft, noch dan inmac si Got nicht begriffin"; vgl. DW III, preek 84, 461,4-462,3

19 PAI, preek 57, 123,25-26, vgl. DW III, preek 84, 460,4-5

20 Vgl. PAI, preek 57, 123,26-27 "warum inwirket di nature des aphulbaumes nicht wien et e contrario? wan ez sin nature nicht in ist", vgl. DW III, preek 84, 460,5-6 "Warumbe enwurket diu natüre des apfelboumes niht win, und warumbe enwurket der winstok niht epfel? - Wan ez sin natüre niht enist, und vort alsô alle ander crêatûren ()"

21 PAI, preek 48, 109,3, vgl. DW III, preek 82, 425,11 "Nû enmac kein crêatûre vurbaz gewurken, dan si in ir selber hât"

maar is wel de toegang voor goddelijke liefde die de ziel boven zichzelf zal uittrekken²².

4.2. De verheffing

'Maat' betekent beperktheid, begrensdheid. Het beperkt-zijn is niet de juiste dispositie voor het kennen van 'onmetelijkheid'. Toch is de ziel - met maat omgeven - niet ongeschikt om de onmetelijkheid Gods te ervaren. Struktuur-reel zouden we in deze geschiktheid drie 'fases' kunnen onderscheiden:

In de eerste plaats moet de ziel zorgen dat ze ruimte creëert binnen de ziel: uit 'het land van ongelijkheid' geraakt.

De tweede fase is als de ziel daadwerkelijk ruimte heeft in de ziel, zodanig dat het licht (door God gegeven aan de ziel) als gelijkenis kan oplichten aan God.

De derde fase is dat God - afgaand op de gelijkenis in de ziel - de ziel boven zichzelf uittrekt en 'boven de ziel' met de ziel in onmetelijkheid werkt.

De beweging van de ziel naar Godsontvankelijkheid en Godsverening is te omschrijven als een beweging van verheffing.

In preek 46, *Beatus homo qui*, lezen we dat God als onmetelijk en onveranderlijk niet "geminnerit" noch "gemerit" wordt. De ziel wordt - als zijnde klein en veranderlijk - boven zichzelf uitgeheven en wijd/ruim gemaakt²³.

Dit gebeurt echter alleen wanneer God gelijkheid/gelijkenis in de ziel vindt.

22 De passage "Ook met het licht zal uittrekken" is gebaseerd op PAI, preek 48, 109,3-13, maar gecorrigeerd door de DW-versie, DW III, 82, 425,11-426,7. Paradisusversie: "*darumme inmac di sele uber sich selbin nicht gewirkin wan mit dem lichte daz ir Got gegeben hat. wan ez ir eigin ist und ez ir Got gegeben hat zu einir morgingabe in di ubersten craft der sele wi daz licht Godis glichnisse si, so ist ez doch geschaffin von Gode. wan der schepher ist ein und daz licht ein ander und ist ein creature, wan er Got ie creature geschuffe, du was Got und vinsternisse und nicht licht. darumme cumit Got mit der libe zu der sele, uffte daz her di libe sele irhebe, daz si uber sich selbir gewirkin muge. nu inmac liebe nicht gesin, si invinde glichnisse oder mache glich. also verre also Got sin glichnisse vindit in der sele, also verre wirkit Got mit der libe pobin der sele craft, (..)*" (Cursivering van ons); DW-versie. "*Dar umbe enmac diu sêle uber sich selber niht gewurken mit dem liehte, daz ir got gegeben hat, wan ez ir eigen ist und ez ir got gegeben hat ze einer morgengabe in die oberste kraft der sêle. (..)*" (Cursivering van ons). J. Quint (zie DW III, 426, voetnoot 1) zegt over het *wan [mit dem lichte]* in de Paradisusversie dat het foutief door Ph. Strauch toegevoegd is. Behalve dat *wan* in geen enkel handschrift staat, is het volgens Quint ook inhoudelijk niet houdbaar: aangezien het licht als 'eigen' gegeven is en dus tot de ziel behoort, kan de ziel met dit licht - aldus Quint - niet boven zichzelf uitwerken.

23 Vgl. PAI, preek 46, 106,13-16 "Aber Got inmac noch geminnerit noch gemerit werdin, wan he inmezic und unwandilhaftic ist. mer di sele muiz irhaben werdin ubir sich und gewidit werdin, wan si cleine und wandilhaftic ist.", vgl. Jostes, nr. 73, 76,2-5.

In dezelfde preek wordt uitgelegd welke vier dingen helpen om de goddelijke eeuwige wijsheid te smaken²⁴.

Het eerste ding is *gelijkenis*: dat men zich wat betreft louterheid gelijk maakt aan God, zoals het glas of doorschijnende dingen (wat betreft louterheid) gelijk zijn aan de zon²⁵.

Het tweede is het *goddelijk licht* dat (daar) doorschijnt in de louterheid van de ziel zoals de zon door glas of water²⁶.

Het derde ding is *enig*, die komt door gelijkenis, zoals licht van licht komt²⁷.

Het vierde ding is *maat*²⁸. De maat van de ziel moet aangepast worden aan de onmetelijkheid Gods: de ziel moet "irhabin werdin ubir sich und gewidit etwaz gegin Godis unmezikeit."²⁹.

In preek 57, *Puella surge*, is de eis dat de ziel zich boven zichzelf verheft - surge! - dominant aanwezig. De ziel moet opstaan en boven zichzelf 'wonen' om een viertal redenen:

in de eerste plaats vanwege de veelvoudige vreugde die ze in God zal vinden³⁰,

in de tweede plaats vanwege de louterheid die ze in God vindt³¹,

24 Vgl PAI, preek 46, 106,8-9 "Daz dritte is wī man sal smeckin gotlicher ewiger wisheit da helfen viere dinc zu "; Jostes, nr 73, 75,35-36 "Daz ander ist swenn smakent [di] sele gotlich weisheit? do laufent vier dinc uf "

25 PAI, 46, 106,9-10 staat "daz erste daz ist glichnisse, daz man sich Gode glich mache an luterkeit, also daz glais oder durchschunige dinc sint der sonnen "; vgl Jostes, nr 73, 75,36-37: "Daz erst is geleichnāzze, daz man sich geleich mach got an aller lauterkeit ".

26 PAI, preek 46, 106,10-12 "daz andere ist gotlich licht, daz da durchschinet in der luterkeit der sele also di sonne durch daz glaz oder wazzir "; vgl Jostes, nr 73, 75,37-38 "Daz ander ist gotlich lieht, daz do durscheinet die sele, als die sunne durch daz glas.".

27 PAI, preek 46, 106,13-14: "daz dritte ist einunge, di cumit fon glichnisse also licht fon lichte ", Jostes, nr. 73, 75,38-76,1 "Daz dritte ist einung, di kām̄t von geleichnāzz, und reht einung kumt von geleichnen dingen als lieht von lieht "

28 PAI, preek 46, 106,13: "daz vierde ist maze, daz Got der sele gemezigt wirt"; Jostes, nr. 73, 76,1-2. "Daz vierd ist mazze, daz got die sele gemezzen hat.". Vervolgd door de passage dat God noch 'geminnerit' noch 'gement' kan worden en dat de verandering dus aan de zijde van de ziel moet zijn

29 PAI, preek 46, 106,16-17, Jostes, nr. 73, 76,5-6 "Dor um sol si erhaben werden uber sich selber, und waz si gewidit wirt, so ist ez doch klein wider gots unmezikeit.".

30 Vgl PAI, preek 57, 123,3-10. "Durch vier dinc sal di sele wonen pobin ir selbir. daz erste, durch di manicvaldikeit der wollust di si in Gode vindit. (...)."; vgl. DW. III, preek 84, 456,1-457,5.

31 PAI, preek 57, 123,11-14. "Daz andere, daz di sele ufstein sal durch di lutirkeit di si in Gode vindit, wan alle creature sint lutir in Gode (.)."; vgl DW III, preek 84, 458,1-5.

in de derde plaats vanwege de al-eenheid - "samintheit" - die ze in God vindt³² en

in de vierde plaats vanwege de onmetelijkheid die ze in God vindt³³.

De ziel, die boven zichzelf verwijlt, kan boven haar denkkraft werken: in deze ziel is de onmetelijke God: 'de onmetelijke God, die in de ziel is, die begrijpt God die onmetelijk is. Daar begrijpt God God, daar brengt God Zichzelf voort in de ziel en vormt de ziel naar Hem.'³⁴.

Ook in preek 16, *Voca operarios et*, vinden we de formulering dat de ziel zich boven zichzelf verheffen moet: '...dat de ziel verheven moet worden boven zichzelf en boven alle creaturen en geplaatst moet worden in een goddelijk zijn en in de gelijkenis van goddelijke natuur'³⁵.

4.3. Omhulde tegenwoordigheid

Gods werkzaamheid in en met de ziel is niet noodzakelijk in onmetelijkheid. Ofschoon de onmetelijkheid van God noch verkleind noch vergroot kan worden, heeft God de mogelijkheid zich op bescheiden wijze aan de ziel kenbaar te maken. Zo laat Eckhart Dionysius in preek 61, *Vidi civitatem sanctam*, zeggen: 'wanneer het goddelijke licht in mij schijnt, dan moet het omhuld zijn, zoals mijn ziel omhuld is'³⁶.

32 PAI, preek 57, 123,15-36: "Daz dritte, daz di sele uf sal stein durch di samintheit di si in Gode vindit, wan da enist kein underscheit. (...)."; vgl. DW III, preek 84, 459,1-462,5.

33 PAI, preek 57, 123,37-124,8: "Daz vierde durch daz di sele uf sal stein, durch di unmezlichkeit, di si in Gode vindit, wan alle dinc sint in Gode sunder nu und zit. (...)."; vgl. DW III, preek 84, 463,1-465,6.

34 PAI, preek 57, 123,34-36: "der unmezliche Got der in der sele ist, der begrifit den Got der unmezlich ist. da begrifit Got Got, da wirkit sich Got selber in der sele und bildit si noch ume."; vgl. DW III, preek 84, 462,3-5.

35 PAI, preek 16, 41,28-31: "wilich rait hôrit dan dazû daz si ez alzumale inphahe daz Got ist, wan daz di sele irhabin mûiz werdin pobin sich selber und pobin alle creature und muiz gesast werdin in ein gotlich wesin und in daz glichnisse gotlicher nature?".

36 PAI, preek 61, 130,25-27: "Dyonisius: ist daz daz gotliche licht in mich schinit, so muiz ez bewondin sin alse min sele bewondin ist."; vgl. DW II, preek 57, 603,1-2. Vgl. LW III, *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, c1, nr. 74, 62,7-9: "Et hoc est quod dicit Dionysius: 'impossibile est nobis aliter lucere divinum radium nisi varietate velaminum circumvelatum'". Vgl. *Dionysiaca*, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage, II, Desclée de Brouwer et Cie, Band 3, 1937, 733, E: "Etenim neque possibile est aliter lucere nobis divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum anagoge circumvelatum (...)". Zie Ruh, "Dionysius Areopagita", 211.

Ook in preek 50, *Qui manet in*³⁷, vinden we - in een opsomming van tekenen van Godskennis, vermoedelijk teruggaand op Dionysius - dat het goddelijk licht heimelijk en omhuld in de ziel komt, zodat de ziel nauwelijks weet wanneer God komt en weer vertrekt. Het is beter voor de ziel niet te weten van Gods komst en vertrek, omdat zij nauwelijks de vreugde respectievelijk het leed zou kunnen verdragen. Zoals het oog het zonlicht niet kan verdragen wanneer het niet omhuld is door lucht, zo kan de mens geen onomhuld goddelijk licht verdragen. Het is de goedheid Gods dat Hij ervoor gezorgd heeft dat zijn tegenwoordigheid heimelijk en omhuld is³⁸.

4.4. Omhulde tegenwoordigheid en Godsontvankelijkheid van Maria Magdalena

In preek 26, *Maria stunt zu*, openbaart God zich aan Maria Magdalena op omhulde wijze. En wederom wordt gezegd: zou de ziel weten, wanneer God in haar trad, ze zou sterven van vreugde; zou ze weten, wanneer hij vertrok, ze zou sterven van leed. De ziel weet niet wanneer Hij komt of gaat. Wel wordt de ziel (het) gewaar, wanneer God bij haar is. Eckhart laat wederom een meester spreken: 'zijn komen en gaan zijn verborgen'. Zijn tegenwoordigheid is omhuld, maar niet verborgen, want Hij is een licht en de natuur van het licht is Openbaring.³⁹

37 PAI, preek 50, *Qui manet in*, 111-113.

38 Vgl. PAI, preek 50, 113,8-17 "() aber gotlich licht intridit nicht mit offiner ture indisele, sunder hemeliche und bewonden, daz ez di sele cume weis wan Got kumet oder wan he fon ur verit, und daz hait Got durch sine gude getan daz he sine geginwertikeit so hemelich und also bewonden hat gemacht trede Got offinlich in di sele, si inmoctis nicht gelidin, si muiste fon libe und fon freudin alliz zuglidin und forwerdin. enzoge sich ir got offinliche, des inmochte si auch nicht gelidin, si muiste for leidin alse mër zuglidin und sterbin, wan gotlich licht und wollust ist so ubercreftic daz di sele dise beide nicht gelidin inmochte, si inworde widerslagin, alse daz auge der sonnen licht nicht gelidin enmac, ez in werde bewondin in der luft".

39 Vgl. PAI, preek 26, 61,17-23 "dar nach offinbarite he sich ir alenzilen. hette he sich ir zumale offinbarit, du si an der begerunge was, si were gestorbin fon freudin wiste di sele wan Got in si trede, si storbe fon freudin wiste auch si wan he von ir verit, si storbe fon leide. si inweis wan he cumit oder wan he verit. si intsebit wol wan he bi ir ist. ein meister spricht: 'sin cumen und sin varn ist forborgin'. sin gegenwertikeit ist nicht forborgin, wan he ist ein licht, und des lichtis nature ist offinbarunge."; vgl. DW II, 56, 588,10-589,6.

Maria Magdalena symboliseert in preek 26 de Godsontvankelijkheid; zij was Godsontvankelijk omdat ze alleen naar God zocht en alleen God begeerde⁴⁰. Eckhart stelt haar als voorbeeld voor Godszoekende zielen. Om God te vinden moet de ziel - zoals Maria Magdalena - zes eigenschappen hebben:

In de eerste plaats moet datgene wat eerst zoet voor de ziel was als een bitterheid worden;

in de tweede plaats moet de ziel zichzelf te eng worden, zodat ze niet meer in zichzelf blijven kan;

in de derde plaats moet de ziel naar niets anders verlangen dan naar God;

in de vierde plaats moet de ziel door niemand anders dan alleen God te troosten zijn;

in de vijfde plaats mag de ziel niet terugkeren naar vergankelijke dingen;

in de zesde plaats mag de ziel geen innerlijk rust hebben totdat God haar weer deel wordt⁴¹.

5. De verheffing van de ziel boven zichzelf: door liefde

5.1. Cherubijn en Seraphijn

In preek 36, *In omnibus requiem*, is - zoals we gezien hebben⁴² - expliciet sprake van een beperkte kenwijze: alles wat in de ziel komt, wordt door maat omvallen zoals de ziel door maat omvallen is. Hoe breekt de ziel uit haar grenzen? Antwoord: door de *liefde*.

In preek 36 wordt de tekst uit Psalmen 79, 2 - 'God zit boven Cherubijn' - uitgelegd als God die boven 'wijsheid', dit is boven 'kennis', verblijft: menselijke kennis leidt slechts tot *aan* God, niet tot *in* God⁴³. Nadat de Cheru-

40 Vgl. PAI, preek 26, 61,24: "Maria suchte Got alleine, des vant si un, und si begerte nicht dan Godis"; vgl. DW III, preek 56, 589,7.

41 Vgl. PAI, preek 26, 61,27-32 "sal di sele Got vindin, so sal si seis stücke an ir habin. daz erste, daz ist foire suzlich was, daz ir daz bitter werde, daz andir, daz ir di sele zu enge werde, daz si in ir selbir nicht blibin cunne; daz dritte, daz si nichtis dan Godis begere; daz vierde, daz si niman getroistin muge dan Got; daz funfte, daz si kein widirkern habe uff forgenliche dinc; daz seiste, daz si keine innewendige ruwe habe, he inwerde ir widir etc."; vgl. DW II, preek 56, 589,9-590,2. Zie hoofdstuk III, § 10 over preek 26: voor de menselijke ziel die God zoekt, verschijnen alle creaturen als pijnlijk.

42 Zie dit hoofdstuk, § 4.1.

43 Vgl. PAI, preek 36, 82,31-34 "darumme spricht David 'Got sitzit ubir Cherubin'. he inspricht nicht. 'he sitzit ubir Seraphin' Cherubin bezeichint di wisheit, daz ist daz diz bekentnisse treit Got in di sele und leidet di sele an Got aber in Got inmac si sich

bijn - de wijsheid dan wel de kennis - de ziel tot *aan* God geleid heeft, komt de hoogste kracht - dit is de *liefde* (Seraphijn!) - en breekt *in* God in⁴⁴. De liefde leidt de ziel met al haar kennis en overige krachten in God binnen en verenigt de ziel met God. En dan werkt God boven de kracht van de ziel: niet in de ziel op de manier van de ziel, maar als God goddelijk⁴⁵. Het feit dat in de Psalmen staat 'God zit boven Cherubijn' en niet 'God zit boven Seraphijn' wordt benadrukt en uitgelegd in het voordeel van de liefde. de liefde - en niet de kennis - is de enende kracht met God. De frase "qui sedes super Cherubin" vinden we ook terug in de latijnse preek *Deus caritas est*: waar het intellect ophoudt, dáár begint de liefde⁴⁶.

Het thema van de *enende liefde* - de ziel die uit haar beperkte zijnswijze verheven wordt en met God verenigd wordt - is, zoals reeds blijkt uit preek 36, in de Eckhartpreken van de *Paradisus* terug te vinden. In hoofdstuk IV zagen we al het verschijnsel dat fornuftikeit en liefde moesten samenwerken om Godsontvankelijk te zijn. Het accent lag echter op de term fornuftikeit, op kennis; de liefde bleef bij de poort, de kennis ging verder. Nu leggen we het accent op de wonderbaarlijke werking van de liefde; de

nicht bringin " De tekst in de *Paradisus* wordt vervolgd door een zin die volstrekt niet consistent is met de inhoud van het voorafgaande. Nadat gezegd is dat de kennis de ziel tot *aan* God leidt en *niet* tot *in* God, vervolgt de tekst (82,34-35) "darumme wirkit Got sine gotlichin werc in dem bekennisse, wan si in der sele mit mazin begriffin ist". In de DW is de tekst meer consistent, wij citeren de hele passage, DW III, preek 60, 21,6-22,4 "Dar umbe sprichet Dâvit 'got der sitzet obe Cherubin', er en sprichet niht, er sitze obe Seraphin. Cherubin bezeichent die wisheit, daz ist die bekannnisse, diu treget got in die sêle und leitet die sêle an got. Aber in got en mac si sie niht bringen. Dar umbe enwurket got *sîniu gotlichiu werk niht in der bekannnisse, wan si in der sêle mit mâze begriffen ist, ()*" (Cursivering is van ons).

44 Het tegenovergestelde zagen we in preek 20, *Sta in porta*, waar liefde op de drempel van het Godshuis blijft staan en kennen voorbij de poort van het Godshuis gaat. Zie hoofdstuk IV, § 8.1

45 We volgen vanwege de zojuist geconstateerde inconsistentie in de *Paradisustekst* (zie boven, voetnoot 43), de DWtekst. Vgl. DW III, 22,5-23,1 "Sô tritet diu oberste kraft her vur - daz ist diu minne - und brichet in got und leitet die sêle mit der bekannnisse und mit allen im krefen in got und vereinet sie mit gote, und dâ wurket got obe der sêle kraft, niht als in der sêle, sunder als in gote gotlich". In de *Paradisustekst* ontbreekt de passage 'dat is de liefde'. Ph. Strauch merkt op dat de overige overlevering van handschriften deze passage *wel* heeft. We citeren, PAI, preek 36, 82,35-83,2 "'so tridit di uberste craft her fore [andere handschriften: dat is de liefde] und brichit in Got und wirfit sich mit al urre craft in Got und foreint sich mit Gode, und da wirkit Got pobin der sele craft nicht alse in der sele, sunder in Gode godeliche".

46 Vgl. LW IV, *Dominica prima post Trinitatem*, VI. De epistula (1 Ioh 4,8-21), *Deus caritas est*, 50-56,8. Ioh 51,2-3. 'Item tertio, incipit ubi intellectus cessat iuxta hoc expone illud 'qui sedes super Cherubin'."

kennis blijft bij de poort en de liefde gaat verder. "Caritas sive amor est uniens", zegt Eckhart⁴⁷.

5.2. De kracht van de liefde

Aangezien de mens (op eigen kracht) niet boven zijn vermogens kan uitwerken, moet hij hierin geholpen worden. Indien de mens dus werkelijk bereid is en God zijn gelijkenis in de menselijke ziel vindt, komt God naar de ziel. Voorwaarde is dus een vorm van gelijkheid.

In preek 48, *Quis putas puer*, vinden we dat de liefde alleen daar kan zijn waar ze gelijkheid vindt of gelijkheid tot stand brengt. Voor zover God zijn gelijkenis in de ziel vindt, voor zover werkt God met de liefde boven de kracht van de ziel. God komt met de liefde naar de ziel omdat de liefde het middel is om de ziel boven zichzelf te verheffen, opdat ze boven zichzelf werken kan⁴⁸. De preek benadrukt de kracht van de liefde: zou een mens duizend jaar leven dan zou hij nog altijd kunnen toenemen in liefde. Liefde is als het vuur: zolang het vuur hout heeft, brandt het. De grootte van het vuur is ondermeer afhankelijk van de sterkte van de wind. Hoe sterker de wind waait, des te groter het vuur worden kan. Nu is de wind als de Heilige Geest. De werking van de Heilige geest en de liefde van de mens zijn proportioneel: hoe sterker de wind van de Heilige Geest waait, des te sterker en volmaakter het vuur van de liefde⁴⁹. Het liefdesvuur van de mens wordt niet in één keer helemaal aangewakkerd door de Heilige Geest, maar geleidelijk aan, beetje bij beetje. En in principe zou dit proces dus tot het oneindige kunnen doorgaan⁵⁰. De menselijke Godsliefde mag uiteinde-

47 LW IV, *Deus caritas est*, 51,4

48 Vgl. PAI, preek 48, 109,9-13 "darumme cumit Got mit der libe zu der sele, uff daz her di libe sele irhebe, daz si uber sich selber gewirkin muge nu inmac liebe nicht gesin, si invinde glichnisse oder mache glich also verre also Got sin glichnisse vindit in der sele, also verre wirkit Got mit der libe pobin der sele craft, wan Got der ist endelos darumme sal di libe endelosis sin". Vgl. DW III, 426,4-427,1

49 Vgl. PAI, preek 48, 109,13-19 "lebte der mensche tusint jar, he mochte zu nemin an der libe also man mirkin mac bi dem fuire also verre also daz fuir hultz hait, also verre wirkit daz fuir dar noch daz diz fuir groiz ist und der wint sere weît, darnoch wirt daz fuir groiz darumme neme wir di libe uf bi dem fuire und den heligen geist bi dem winde durch daz wirkin des heligen geistes in der sele ie der wint, der heilige geist, me weît, ie daz fuir vollincumenir ist, (.)". Vgl. DW III, preek 82, 427,1-6.

50 Vgl. PAI, preek 48, 109,19-22. De wind van de Heilige Geest waait ". doch nicht zu male, sunder algemecheliche durch daz zunemen der sele, wan forbrente der mensche alzumale, daz inwere nicht gut darumme weit der wint algemechelich solde ein mensche tusint jar lebin, he mochte zunemen an der minne ", vgl. DW III, preek 82, 427,6-9.

lijk niet gebonden zijn aan een bijzondere wijze. Of, zoals Eckhart Bernardus van Clairvaux laat zeggen: de wijze waarmee men God liefheeft, moet 'zonder wijze' zijn⁵¹.

5.3. De kracht van de liefde: verheffing en eenwording

Ook in preek 27, *Cum sero factum*, lezen we dat de liefde de mens boven alle vergankelijke dingen verheft en dat de liefde de mens in God plaatst. In deze toestand heeft de mens God lief, zijn ziel is volledig omgeven door het vuur van de ware liefde. Alles wat de ziel toevalt is de loutere 'voorbrand' van deze liefde⁵².

In preek 50, *Qui manet in*, wordt de vraag gesteld op welke wijze men God zoeken zal. Immers, de mens is zo laag en God is zo hoog⁵³. Hoe komt de mens van laag naar hoog? Het antwoord: via goddelijke liefde. De mens moet zichzelf boven de wereld verheffen in goddelijke liefde. De liefde 'breekt' in God 'in' en leidt de ziel rond in God en maakt de ziel alles openbaar. De kracht van de liefde trekt de ziel - voor zover het aan de ziel mogelijk is alles te begrijpen - tot het hoogste wat in God is, namelijk de goedheid⁵⁴.

En in preek 37, *Que est ista*, zegt Eckhart dat God de mens heeft geschapen om Hem lief te hebben en met Hem één te worden⁵⁵. De ware aard van de ziel is dat zij van nature niet anders liefheeft dan het volmaakte goede. Elk mens, die met fornuftigheid zijn hart betreedt, weet dat hij niets anders dan

51 Vgl. PAI, preek 48, 110,15-19: "ein cardenal fragite sente Bernhardin: 'warumme sal man Got munnen und wilche wis?' Bernhart: 'Got ist di sache, darum man un sal lip habin. di wise ist one wise, wan Got inist noch diz noch daz, daz man gesprechin mac, he ist ein wesin pobin alle wesin; darumme sal di wise wiselois sin, da mide man un lip sal hon, (...)'. Vgl. DW III, preek 82, 430,6-431,4. Zie wat betreft deze aanhaling van Bernardus van Clairvaux: hoofdstuk III, § 9.

52 Vgl. PAI, preek 27, 62,15-18: "daz erste daz ist minne, di erhebit den menschin pobin alle forgenliche dinc und setzit en in Got, den he minnet, wan di sele di ummegriffin ist mit deme fure der warin minne, alliz daz ur zuvellit, daz ist schire forbrant in dem fure der minne".

53 Vgl. PAI, preek 50, 112,4-5: "(...), *wi man* sal suchin Got bi Gode. der mensche ist nider und Got ist hoch".

54 Vgl. PAI, preek 50, 112,5-9: "darumme muiz sich der mensche zihin hohe pobin di werlint an gotlicher libe, so bricht di libe in Got und leidit di sele umme in Gode und macht ur in Gode alle dinc uffinbar. also verre alse der sele muglich ist zu forsteine oder zu begrifne, so zuhit si der munnen craft uf an daz hohuste daz an Gode ist, daz ist di gude, (...)".

55 Vgl. PAI, preek 37, 84,24-26. "Got wil wole daz di sele sehe und hore daz Got nicht mist, he wil inwil aber nicht daz si icht lib habe dan un, wan he hait si zu sinir einunge geschaffin".

het volmaakte goede bemint. Daarom heeft God ervoor gezorgd dat Hij aan geen enkel creatuur het volmaakte goede gegeven heeft dan alleen aan Zichzelf. Zou de ziel het volmaakte goede in de creaturen vinden, dan zou ze zich met deze creaturen willen verenigen, hetgeen niet Gods bedoeling is⁵⁶. De ziel verheft zich niet boven zichzelf door fornuftikeit, maar door de liefde. De liefde is de kracht die de mens buiten zichzelf plaatst en hem ordent tot degene (God) die hij bemint⁵⁷. De liefde is de éénmakende kracht; zij verenigt zich totaal met datgene wat ze liefheeft⁵⁸.

De kracht van de liefde is dat ze daar is waar ze liefheeft. Zo zegt Eckhart over de ziel van *Maria Magdalena*, staande bij het graf van Christus, dat haar ziel meer verenigd was met het dode lichaam van Jezus Christus dan met haar eigen lichaam⁵⁹. Of zoals Eckhart Augustinus (= Bernardus) citeert: 'de ziel is meer eigenlijk dáár waar ze liefheeft, dan dáár waar ze het leven geeft'⁶⁰.

5.4. De werking van de Heilige Geest

Zoals gezegd: de Heilige Geest en de liefde verhouden zich proportioneel: hoe harder de wind waait, des te groter het vuur.

In preken waarin de werking van de Heilige Geest gethematiseerd wordt, vinden we het aspect van de liefde terug. Zoals de geboorte van de Zoon of het Woord gekoppeld is aan fornuftikeit en dus aan het kennend aspect van de mens, zo is de werking van de Heilige Geest gekoppeld aan de wil en dus het liefhebbend aspect van de mens. Zo vinden we bijvoorbeeld passages over de wonderbaarlijke kracht van de liefde in bovengenoemde preek 48,

56 Vgl. PAI, preek 37, 84,34-38. "di sele inminnit auch nicht fon nature dan gude. ez ist war, ein iglich mensche trede mit fornuftikeit in sin herze, he vindit daz he nicht minnet dan vollincumene gude, und darum inhat Got keiner creature vollincumene gude gegeben. funde si vollincumene gude an der creature, da foreinite si sich ane."

57 Vgl. PAI, preek 37, 85,1-2: "wan di minne setzit den menschin uz ume selber und ordenit un in den he minnit."

58 Vgl. PAI, preek 37, 84,38-39 "Got weis wol daz di minne ein eininde craft ist: waz si genzliche minnet, da foreinit si sich ane".

59 Vgl. PAI, preek 37, 85,3-4: "darumme was sente Marien Magdalenen sele me foreinit deme todin lichamen Ihesu Christi dan ume libe".

60 Vgl. PAI, preek 37, 85,3-4. "sente Augustinus sprichit 'di sele ist eginlicher da si minnet, dan da si lebin git'. Ofschoon Eckhart naar Augustinus verwijst, is dit citaat in werkelijkheid afkomstig van Bernardus. Zie E.H. Weber, "Maître Eckhart et la grande tradition théologique", in *Eckhardus Theutonicus*, 97-125, ihb 106: "(...) 'amare-animare'. 'L'âme est avec plus de vérité là où elle aime (amat) que là où elle anime (animat)' est prêtée à Augustin mais elle est de s. Bernard explicitant Mt. 6,21: 'Là où est ton trésor, là est ton cœur' "

Quis putas puer, waarin heel duidelijk de werking van de Heilige Geest gethematiseerd wordt

De werking van de Heilige Geest wordt uiteraard in meerdere preken gethematiseerd. We beperken ons in deze paragraaf tot twee voorbeelden. Het eerste voorbeeld is preek 8, *Post dies octo*⁶¹, alwaar gezegd wordt - in de geest van I Cor. 12,3 - dat de naam Jezus pas dan uitgesproken kan worden als de Heilige Geest het bewerkt⁶². Het uitspreken van de naam Jezus in de ziel gebeurt volgens een heilige meester 'op de achtste dag'⁶³. De werking van de Heilige Geest verloopt in acht dagen dan wel *stadia*. Het proces kan alleen dan beginnen wanneer de mens zijn wil overgeeft aan Gods wil en leven. Deze overgave is het eerste noodzakelijke stadium oftewel de eerste dag van het proces waarin de ziel uiteindelijk komt tot een genieten van God. Na het eerste stadium van de overgave van de wil, is er op de tweede dag een lichtend licht - "begliminde beglimunge" - van het goddelijke vuur. Daarna, op de derde dag, gaat de ziel op zoek naar God

Op de vierde dag zijn alle krachten van de ziel omhoog gericht naar God. Aldus de meester die zegt: 'wanneer de ziel geraakt wordt door eeuwige dingen, dan wordt ze bewogen, en door de beweging wordt ze ontvlamd, en door de ontvlamming wordt ze wijd gemaakt, opdat ze veel van God mag ontvangen'. Op de helft van het proces, na de vierde dag, begint de eenwording met God

Op de vijfde dag wordt de toestand van de ziel gekenmerkt door een 'verstijfd staren' naar God⁶⁴. Op de zesde dag wordt de ziel verenigd met God. Op de zevende dag laat God de ziel tot zich toe. De achtste dag is een genieten Gods⁶⁵.

61 Vgl. PAI, preek 8, *Post dies octo*, 23 Bij Jostes, nr 63, 61

62 Vgl. PAI, preek 8, 23,3-4 "den namen Ihesus insprichit niman, der heilegeist in wirkes dan".

63 Vgl. PAI, preek 8, 23,4-5 "ein heiliger meister sprichit 'in wilchir sele der name Ihesus gesprochin sal werdin, daz muz geschihin an dem achtin tage'."

64 De uitdrukking 'ein instarren in Got' heeft zowel de connotatie van 'verstijven' als 'staren'. Vandaar onze vertaling 'verstijfd staren naar'. Een andere, volgens ons plausibele, vertaling zou kunnen zijn: 'een verstijven in God', 'een stijf-worden in God'.

65 Vgl. PAI, preek 8, 23,5-15 "der erste tac ist daz he sinen willen gebe in Godis willen und deme lebe. der andere tac ist ein begliminde beglimunge gotlichis furis. der dritte tac daz ist ein ummeloufnde und ein quelinde sele noch Gode der vierde tac ist daz alle di crefte des menschin sin ufgericht zu Gode ein meister sprichit 'wan di sele berunt wirt von ewigin dingin, so werdit si bewegit, und von der bewegunge wirdit si irhitzit, und von der irhitzunge so wirdit si irwidit, daz si vil Godis mac inphahin' der funfte tac daz ist ein instarren in Got der seiste tac ist daz die sele foreinit wirdit mit Gode der sebinde tac ist daz Got di sele zu leisit der achte tac ist ein gebruchin Godis da so wirdit dem kinde der name Ihesus gegeben".

Het tweede voorbeeld van een preek waarin de werking van de Heilige Geest gethematiseerd wordt, is preek 27, *Cum sero factum*. In deze preek is, evenals in preek 8, de menselijke wil de sleutel tot God: Adam was zo eigen aan God dat zijn wil verbonden was aan God, zodat de Godheid zijn licht doorgaf aan de lagere krachten via de wil⁶⁶.

Het eerste deel van de preek gaat over de voorwaarde om de Heilige Geest in de menselijke ziel te laten werken⁶⁷, het tweede deel gaat over datgene wat de Heilige Geest in de ziel bewerkt⁶⁸.

In het eerste deel is de stervensmetafoor relevant: de menselijke wil kan slechts dan één zijn met de goddelijke wil als hij gestorven is aan zonden, de oorzaak van zonden en aan zijn eigen natuur⁶⁹.

Het tweede deel gaat over de twaalf vruchten die de Heilige Geest in de ziel bewerkt (Gal. 5,22)⁷⁰. Van de twaalf vruchten hebben we de eerste vrucht reeds genoemd⁷¹: de liefde, de liefde verheft de mens boven alle vergankelijke dingen en plaatst de mens in God. Eckhart Rube, die in preek 32, *Scimus quia diligentibus* ook over de twaalf vruchten van de Heilige Geest spreekt, zegt over deze eerste vrucht: de liefde is het werk van de wil en een specifieke gelijkenis aan de Heilige Geest⁷².

De eerste drie vruchten - namelijk liefde, vreugde en vrede - ordenen, aldus Meister Eckhart, de mens tot God⁷³. De overige 9 vruchten hebben veeleer betrekking op de houding van de mens ten opzichte van zijn medechristenen, toekomstig lijden en zichzelf⁷⁴.

Wat betreft de eerste drie vruchten: is de ziel eenmaal door de (1) liefde boven zichzelf verheven en in God geplaatst, dan ontstaat er een (2) geestelijke vreugde, die veroorzaakt wordt door de loutere aanwezigheid van

66 Vgl. PAI, preek 27, 62,5-7: "Adam was so gar Godis eigin e dan he vil, daz der wille gefugit was an Got, daz di gotheit luchte durch den willen in di nidirsten crefte, (...)".

67 Vgl. PAI, preek 27, 61,35-62,12.

68 Vgl. PAI, preek 27, 62,13-62,35.

69 Zie hoofdstuk III, § 15.

70 We zien dit thema ook in een preek van Eckhart Rube terugkeren, namelijk Paradisuspreek 32, *Scimus quia diligentibus*, 71,22-34.

71 Zie dit hoofdstuk, § 5.3.

72 Vgl. Eckhart Rube, PAI, preek 32, 71,24-25: "minne ist daz erste werck des willen und ein eigentlich glichnisse des heiligen geistes".

73 Vgl. PAI, preek 27, 62,15: "di erstin dri ordenen den menschin zu Gode".

74 Vgl. PAI, preek 27, 62,22-35: "di anderin dri di ordenen den menschin zu sime nebin cristinen. (...) mildekeit (...) truwe (...) senftmudikeit (...) di drittin dri fruchte di ordenen den menschin gegin zukunftigir lidunge. (...) gedult (...) lanclidikeit (...) swergemude (...) di vierden dri fruchte di ordenen den menschin zu ume selbir. (...) maze (...) intheltnisse (...) vollincumenheit (...)".

God. Deze maakt de mens licht voor goede dingen (om goede dingen te doen) en verheft de mens boven zichzelf. Vervolgens is er een (3) geestelijke vrede waardoor God in de ziel kan (blijven) wonen⁷⁵.

Bij Meister Eckhart wordt de term 'vrede' tegelijkertijd als voorwaarde en toestand geformuleerd. Terwijl Eckhart Rube de 'vrede' veeleer benadrukt als het resultaat of de toestand van de mens wiens hart God toebehoort: 'daarna volgt de vrede, die maakt de vreugde volmaakt door de rust van uitwendige bedroefdheden, want wie de ganse vrede van zijn hart in God heeft, die kan uitwendig niet bedroefd worden.'⁷⁶.

5.5. De Heilige Geest en de bereidheid van de wil

De motor van verheffing is de samenwerking van de liefde en de Heilige Geest. Het eigenlijke appel van bereidheid is dus aan de wil van de mens, aangezien de liefde in de wil zetelt⁷⁷.

De mens moet - zoals gezegd wordt in *Die rede der onderscheidung* - de eigen en toevallige wil (de persoon-gebonden wil) opgeven en één worden met de goddelijke wil. In deze wil is de liefde op waarachtige wijze⁷⁸. Het is de volmaakte wil van Adam, zoals omschreven in het begin van preek 27: Adams wil was verbonden met God, Adam was zozeer van God eigen dat God zijn eigen werken in hem werken kon⁷⁹. Het is ook de wil omschreven

75 Vgl. PAI, preek 27, 62,15-22 "di erstin dri ordenen den menschin zu Gode daz *erste daz* ist minne, di irhebit den menschin () und setzit en in Got, () di andere frucht daz ist geistliche freude, di cumit fon luttirre sanwizikeit, di machit den menschin licht zu allin gudin dingin und irhebit un pobin sich selbin also dit geschihit, so frauwit sich der mensche daz dritte daz ist fride des geistes, der machit Got wonhaft in der sele "

76 Vgl. PAI, preek 32, 71,26-28 "dar noch volgt fride, di machit vollincumen, di freude mit ruwe fon uzewendigime betrupnisse, wan wer ganzin vrnde sines herzin hait in Gode, den inmac uzewendig nicht betruben "

77 Vgl. DW V, *Die rede der onderscheidung*, 219,4-5 "Des wesens der minne stat ist aleine in dem willen"

78 Vgl. DW V, *Die rede der onderscheidung*, 280,3-5 "Ez sint zwêne sinne zu nemenne an dem willen. der ein ist ein zuvallender wille und ein ungewesenter wille, der ander ist ein zuoverhengender wille und machender wille und ein gewenter wille " en 218,9-12: "Dâ ist der wille ganz und reht, dâ er âne alle eigenschaft ist und dâ er sîn selbes ûzgegangen ist und in den willen gotes gebildet und geformieret ist Jâ, ie des mêr ist, ie der wille rehter und wârer ist Und in dem willen vernâht dû alliu dinc, ez sî minne oder swaz dû wilt"

79 Vgl. PAI, preek 27, 62,4-5 "dar noch sal man Godis eigin sîn, so mac Got luttliche gewirkin in der sele sîn eigin werc Adam was so gar Godis eigin e dan he vil, daz der wille gefugit was an Got, daz ()".

in preek 8 die bereid is om 'op de eerste dag' zichzelf over te geven aan Gods wil en leven.

Wanneer de eigen en toevallige wil is opgegeven - resultaat van het *ubergein* - dan is de mens ontvankelijk voor de goddelijke wil en één met de goddelijke wil. Dit is de achtergrond van uitspraken in *Die rede der onderscheidung* als: 'Waarlijk, met de wil kan ik alles'⁸⁰ en 'Wie meer wil heeft, die heeft ook meer liefde'⁸¹.

Aldus beschouwd lijkt, zoals we eerder gezegd hebben⁸², de caesuur door een voluntatief moment gedragen te worden: de ziel is pas dan uit 'het land van ongelijkheid', wanneer ze de eigen en toevallige wil losgelaten heeft.

Centraal in het bovenstaande was de verheffende en verenigende kracht van de liefde. De kennis reikt tot *aan* God, de liefde reikt tot *in* God. De kennis brengt de mens tot *op* de drempel van het Godshuis, de liefde brengt de mens *voorbij* de drempel van het Godshuis en *boven* zichzelf.

6. De drie-ene God en de drie-ene ziel

De Godsontvankelijke ziel is ontvankelijk voor de ene God, die Vader, Zoon en Heilige Geest is. De menselijke ziel is één en geschapen naar het beeld van deze Heilige Drie-Eenheid. Het is de mens, geschapen naar het beeld van de Heilige Drievuldigheid - zie preek 10, *Angelus domini apparuit*⁸³ - die ontvankelijk is voor de goddelijke Drievuldigheid. Geschapen naar het beeld van God, heeft de mens een trinitaire zielsstructuur. Doorgaans benadrukt Eckhart niet zozeer de trinitaire zielsstructuur, ofschoon deze in de meeste preken impliciet aanwezig is. We hoeven bijvoorbeeld maar te denken aan de zielsstructuur als (1) essentie waaruit (2) verstand en (3) wil voortvloeien. De trinitaire structuur van de ziel wordt vaak aangegeven, maar niet als afspiegeling Gods gethematiseerd. Nu zijn er een aantal preken waarin de ontmoeting van de ziel met God expliciet via de wederzijdse trinitaire structuur omschreven wordt: de

80 Vgl. DW V, *Die rede der onderscheidung*, 217,7: "In der wârheit, mit dem willen vermac ich alliu dinc."

81 Vgl. DW V, *Die rede der onderscheidung*, 219,5-6: "wer mêr willen hât, der hât der minne auch mêr."

82 Zie hoofdstuk IV, § 12.1.

83 Zie hoofdstuk III, § 7.

krachten van de ziel vinden hun voltooiing in hoop (de Vader), geloof (de Zoon) en liefde (de Heilige Geest)⁸⁴.

In de preken 34, *Consideravit semitas domus*, en 49, *Sancti per fidem*⁸⁵, zien we hoe de ziel en God elkaar in een trinitaire dynamiek ontmoeten.

6 1. Preek 34: keer de hoogste drie krachten naar God toe!

In preek 34, *Consideravit semitas domus*, lezen we dat de hoogste krachten in de ziel drie krachten zijn Tegelijkertijd zegt de preek dat Gods zaligheid in drie dingen gelegen is⁸⁶.

De drie hoogste krachten van de ziel zijn achtereenvolgens (1) het kennen, (2) de irascibile kracht oftewel de opwaarts strevende kracht en (3) de wil⁸⁷. Indien deze drie hoogste krachten naar God toegekeerd zijn, zoals *Elizabeth* haar hoogste krachten naar God toekeerde, kan de genade op deze krachten inwerken en deze krachten (verder) dragen. Hier werkt de genade haast als een trekkende kracht Toont de mens eenmaal zijn bereidheid, dan heft God de mens boven zichzelf uit Centraal hierbij zijn de drie goddelijke deugden *geloof*, *hoop* en *liefde* die respectievelijk betrokken zijn op het kennen, de irascibile kracht en de wil Werkt de genade op het kennen in, dan is er sprake van *geloof*; werkt de genade op de irascibile of opwaarts strevende kracht in, dan is er sprake van *hoop*; werkt de genade op de wil in, dan is er sprake van *liefde*

Wat betreft de eerste kracht: *het kennen* Wanneer de ziel zich begeeft in het kennen van de juiste waarheid, in de eenvoudige kracht waarin men God kent, dan heet de ziel een licht En God is ook een Licht Wanneer het goddelijke Licht zichzelf uitgiet in de ziel, dan wordt de ziel met God verenigd als een licht met het Licht Dan is er sprake van het licht van het *geloof*, een

84 Vgl Hoofdstuk IV, § 6 1 Van de preken met de man-metafoor is preek 22 de preek waarin de trinitaire structuur het meest zichtbaar is

85 Vgl PAI, preek 34, 77-79, DW II, preek 32, 132-147 Vgl PAI, preek 49, 110-111, vgl DW II, preek 33, 150-155

86 Vgl PAI, preek 34, 78,33 "Der hohisten crefte sint drn", vgl PAI, preek 34, 79,19-20 "gotlich follincumenheit lit an zwein dingn" Strauch geeft aan dat 'zwein' moet worden gelezen als 'drin', zoals te lezen is in de editie van Pfeiffer Vgl DW II, preek 32, 141,5-6 'Der hoehsten krefte der sële der sint dri", vgl DW II, preek 34, 145,4-5 "Gotlichuu saelicheit liget an drin dingn"

87 Vgl PAI, preek 34, 78,30-31 di erste ist bekentnisse, di andere irascibilis, di dritte ist wille", vgl DW II, preek 32, 141,5-7 "diu êrste ist bekantnisse, diu ander irascibilis, daz ist ein ûfkriegendiu kraft, daz ander ist der wille"

goddelijke deugd. Waar de ziel met haar krachten niet komen kan, daar draagt het geloof haar naar toe⁸⁸.

Wat betreft de *irascibile kracht* of de *opwaarts strevende kracht*. Zoals het eigen is aan het oog om kleuren en vormen te zien en aan het oor om stemmen te horen, zo streeft en stijgt de ziel met deze tweede kracht voortdurend opwaarts (naar God). Deze kracht wordt gekenmerkt door onrust en ze kan het niet verdragen dat er nog iets boven haar is, zelfs God verdraagt ze niet boven haar. Ze komt pas tot rust wanneer ze God - voor zover dat mogelijk is - kan 'vatten'. Deze mogelijkheid om God te 'vatten' wordt *hoop* genoemd, de tweede goddelijke deugd. Indien de opwaarts strevende kracht naar elders kijkt (dan God), dan vervalt ze in hoogmoed, hetgeen zonde is⁸⁹.

Wat betreft de *wil* oftewel de *inwendige wil*. Deze is altijd de goddelijke wil toegekeerd en schept vanuit God de liefde in zich. Daar wordt de ziel door God en God door de ziel getrokken, en dat heet een goddelijke *liefde*, hetgeen ook een goddelijke deugd is⁹⁰.

De volmaaktheid van de ziel is aldus samen te vatten in drie aspecten: het kennen van God - *geloof* -, het begrijpen van God doordat ze God tot op zekere hoogte 'gevat' heeft - *hoop* - en de vereniging met God in volmaakte *liefde*. Parallel ligt de volmaaktheid van God in Zelfkennis, waarheid/vrij-

88 Vgl. PAI, preek 34, 78,34-79,1: "wan sich di sele zuhit an daz bekenntnisse der rechtin warheit, ain di einvaldigin craft da man Got ane bekenntit, da heizit di sele ein licht, und Got ist auch ein licht, und wan sich daz gotliche licht guzit in di sele, so wirdit di sele mit Gode foreinit also ein licht mit lichte. so heizit ez ein licht des glaubin, und daz ist ein gotliche tugint. und dar di sele mit iren creftin nicht cumen inmac, da treit si der glaupe hine."; vgl. DW II, preek 32, 141,7-142,5: "(...) Und dar diu sêle mit im *sinnen* noch kreften niht komen enmac, dâ treget sie der gloube hine.". (Cursivering van ons).

89 Vgl. PAI, preek 34, 79,1-10: "daz andere ist ein uf criginde craft, der werc ist daz di sele in der craft genzliche si uf criginde. also deme augin eigin ist daz ez sehe gesteltnisse und varwe, und deme orin eigin ist daz ez hore suzin luit und stimme, also ist der sele eigin werc daz si in der craft on underlaiz uf stiginde ist, und sihit si besiden, so vellit si an hohin muit, daz ist sunde. si inmac nicht gelidin daz icht pobin ir si. ich wene joch daz si icht gelidin muge daz pobin ir si, ez insi in ir und si inhabiz also guit also her selber, so inmac si nummîr geruwin. an disir craft wirt Got begriffin an der sele also verre also ez ist der sele muglich, und so heizit ez eine hoffenunge; des ist ez auch ein gotlich tugint."; vgl. DW II, preek 32, 143,1-144,7: "(...) daz si an der kraft âne underlâz *ûfkriegende* ist (...). An dirre kraft wirt got begriffin an der sêle als verre, als ez der *crêature* mûglich ist (...).". (Cursivering van ons).

90 Vgl. PAI, preek 34, 79,16-19: "di dritte craft daz ist der innewendige wille: des antlitze ist allezit zu Gode gekart, daz ist in gottlichin willin, und schephit fon Gode di minne in sich. da wirdit Got gegozzin durch di sele und di sele in Got und heizit ez ein gotlich minne, und daz ist auch ein gotlich tugint."; vgl. DW II, preek 32, 145,2-4: "(...) Dâ wirt got *gezogen* durch die sêle und diu sêle wirt *gezogen* durch got (...).". (Cursivering van ons).

heid doordat hij ongrijpbaar dan wel onvatbaar voor de schepping blijft, volmaakte vervulling waarin Hij zichzelf en zijn schepsels vervult⁹¹.

De werking van de goddelijke genade lijkt aldus perfect op de trinitaire zielsstructuur afgestemd. De taak van de mens is te werken aan zijn Godsontvankelijkheid; *Elizabeth* staat hiervoor model⁹². Buiten-God-om vinden de zielskrachten nooit voltooiing; slecht door geloof, hoop en liefde vinden kennen, streven en willen hun werkelijke vervulling.

6.2. Preek 49: Godvormig door genade

Ook in preek 49, *Sancti per fidem*, werkt de goddelijke genade niet voordat de mens aan zijn ontvankelijkheid gewerkt heeft⁹³. De werking van de goddelijke genade in de ziel gaat wederom via de trinitaire zielsstructuur van de mens. Eckhart zegt dat het werk van de genade de ziel heel geschikt maakt voor goddelijke werken. De genade vloeit uit de goddelijke bron en is een gelijkenis Gods, smaakt naar God en maakt de ziel Godvormig. Wanneer deze genade (en deze smaak Gods) zich in de wil werpt, dan is er sprake van *liefde*; wanneer ze zich in de redelijke kracht werpt, dan is er sprake van het licht van het *geloof* en wanneer ze zich in de "zornerin", in de opwaarts strevende kracht, werpt, dan is er sprake van *hoop*⁹⁴. Of, zoals Eckhart in een andere (niet in de *Paradisus* opgenomen) preek zegt. 'Geloof

91 Vgl. PAI, preek 34, 79,19-24 "gotlich follincuminheit lit an zwein [zie boven = drin] dingin, daz ist an bekennisse daz her sich selber unendelich bekennit, daz andere ist *warheit*, daz her unbegriffin, unbetwungen blibit fon allin sinen creaturen, unde an vollincumener gnugide daz her sich ume selber und allir creature gnugit dar ane lit auch der sele vollincumenheit, an bekennisse und an begrifunge daz si Got begriffin hat, und an foreinunge vollincuminir minne". De DWtekst spreekt over *vrijheid* ipv *waarheid*. Vgl. DW II, 145,4-146,1 "Gotlichiu *saelicheit* liget an *drin* dingin daz ist an bekennisse, daz er sich selben *endeliche* bekennet, daz ander *vriheit*, daz er unbegriffin und unbetwungen blibet von aller siner créature, und an volkomener genuegede, daz er sich selben und aller créature genueget. Dar ane liget ouch der sêle volkomenheit an bekennisse und an begrifenne, daz si got begrifen hât, und an vereinunge volkomener minne." (Cursivering van ons, muv "unbetwungen")

92 Zie dit hoofdstuk, § 7.1

93 Zie volgende paragraaf

94 Vgl. PAI, preek 49, 111,1-7 "der gnadin werc ist daz di sele snel machit und gefuge zu allin gotlichin werkin, wan di gnade fluzit uze eime gotlichin burnen und smeckit alse Got und ist ein glichnisse Godis und machit di sele gotvar wan sich di selbe gnade und der smac wirfit in den willin, so heizit ez ein minne, und wan sich di gnade und der smac wirfit in di redelichin craft, so heizit ez ein licht des glaubin, und wan sich di selbe gnade und smac wirfit in di zornerinne, daz ist di uf crignde craft, so heizit ez ein hoffnunge". Vgl. DW II, preek 33, 152,4-153,4 "() wan diu gnade () ist ein glichnisse gotes und smacket als got und machet die sêle gote *gliche* ()" (Cursivering van ons)

beklijft in het licht van de fornuftikeit, hoop beklijft in de strevende kracht die altijd opwaarts strevend is naar het hoogste en het louterste, naar de waarheid. Ik heb weleens gezegd - en neem dit nu van mij aan - : deze kracht is zó vrij en zó opwaarts strevend, dat ze geen beteugeling verdragen wil. De brand van de liefde bekleeft in de wil.⁹⁵

In weer een andere (niet in de *Paradisus* opgenomen) preek wordt de "tzornege craft" - als de hoogste kracht van de ziel - vergeleken met (God) de Vader. Deze zienswijze wordt echter gebracht als zijnde van "de ander myster"⁹⁶.

Een uitzondering op bovengenoemd trinitair model vormt de (niet in de *Paradisus* opgenomen) en aan Eckhart toegeschreven preek *Renovamini spiritu mentis*⁹⁷: de krachten *rationale*, *irascibilis* en *concupiscibilis* worden als de laagste zielskrachten beschouwd. *Memoria*, *intellectus* en *voluntas* worden als de hoogste krachten beschouwd⁹⁸.

Naar aanleiding van de *Paradisus*preken 34 en 49 kunnen we zeggen dat de opwaarts strevende kracht oftewel de irascibile kracht - middels hoop - betrokken is op de Vader, dat het verstand - middels geloof - betrokken is op de Zoon, en dat de wil - middels de liefde - betrokken is op de Heilige Geest. De ontvankelijkheid van de ziel is afhankelijk van het feit of haar drie hoogste krachten - de irascibile kracht, verstand en wil - daadwerkelijk naar boven gericht staan. Dit laatste wordt bijvoorbeeld in preek 34, *Consideravit semitas domus*, benadrukt. Het zal blijken dat de drie hoogste zielskrachten

95 DW II, preek 34, *Gaudete in domino*, 168,1-5: "Gloube klebet in dem liechte der vernunftikeit, hoffenunge klebet in der kriegenden kraft, diu alle zit ûfkriegende ist in daz hoechste und in daz lûterste in die wârheit Ich hân etwenne gesprochen - nemet mir des wortes war! - diu kraft ist sô vri und ist sô ûfkriegende, daz si keinen getwanc liden enwil Der brant der minne klebet in dem willen "

96 Vgl DW I, preek 14, *Surge illuminare iherusalem*, 231,5-9: "it sprechent de ander myster, de och de sele an dry deylent. Sy nennent de ouerste craft eyn tzornege craft, de gelichent sy deme vader. Der hait alwege eynen kreich inde eynen tzornicheit weder dat boesse. der tzorn blendet dyc sele inde mynne verwint de syne "

97 Vgl Pfeiffer, preek XCLIX, *Renovamini spiritu mentis*, 317-320

98 Vgl. Pfeiffer, preek XCLIX, 319,24-320,16. "Wellen wir nû erniuet werden an dem geiste, sô muozent die sehs krefte der sêle, beide die obersten unde die understen, ieglich haben ein guldin vingerlin, uberguldet mit dem golde gotlicher minne Nû merket die nidersten krefte, der sint drie Diu êrste heizet bescheidenheit, *rationale* (.). Diu ander kraft heizet diu zurnerin, *irascibilis* (..). Diu dritte kraft heizet begerunge, *concupiscibilis* (...). Der obersten kreften der sint ouch drie Diu êrste heizet ein enthaldendiu kraft, *memoria* Dise kraft gelichet man dem vater in der drîvaltikeit (.) Diu ander heizet verstendikeit, *intellectus* Dise kraft gelichet man dem sune (.). Diu dritte kraft heizet wille, *voluntas* Dise kraft gelichet man dem heiligen geiste (...).".

niet zomaar naar boven gericht staan; de ziel moet werken aan haar ontvankelijkheid. Preek 49, *Sancti per fidem*, legt wat betreft de 'voorbereiding' de nadruk op een stadiamodel van overwinningen en daarin op de kracht van de liefde. Laten we de geformuleerde voorwaarden in preek 34 en 49 wat nader bekijken.

7. De voorwaarden van Godsontvankelijkheid in de preken 34 en 49

7.1. Elizabeth uit Paradisuspreek 34

Zoals gezegd is de ziel - ofschoon onvergankelijk - toch veranderlijk⁹⁹. De kwetsbaarheid van de ziel is haar veranderlijkheid: haar neiging naar tijdelijke dingen maakt haar onstandvastig, haar neiging naar eeuwige dingen maakt haar sterk en standvastig. Een sterk en standvastig persoon is *Elizabeth* uit preek 34, *Consideravit semitas domus*. Ook over Elizabeth hebben we reeds eerder gesproken: *Elizabeth*, die de doorgangswegen van haar huis tegen schadelijke invloeden beschermt, symboliseert de waakzame ziel, die op verstandige wijze met de wereld omgaat¹⁰⁰. Zij laat datgene wat schadelijk is niet in haar huis komen, zij sterkt zichzelf door datgene op te nemen wat haar krachtig maakt en haar (huis) tot dan toe ontbrak. Elizabeth oefent haar ziel, maakt zich klaar om het goddelijk licht - veel te hel en krachtig voor een ongeofende ziel - te kunnen verdragen. Het aspect van vlijt en oefening is hierbij dus van wezenlijk belang.

Een aspect dat verbonden is aan vlijt en oefening is de overwinning van de eigen ondeugdelijke aard: de mens wordt waarlijk rijk aan deugden wanneer hij zou onderzoeken op welk punt hij het zwakste is en vervolgens al zijn vlijt zou aanwenden om zich te verbeteren en zich op dit punt te overwinnen. De vlijt en waakzaamheid van Elizabeth mag als zodanig uitgelegd worden¹⁰¹. Haar hoogste krachten waren naar God toegekeerd, omdat ze - door vlijt, oefening, waakzaamheid - vrij was van zwakheden. Ze bevond zich niet (meer) in 'het land van ongelijkheid'. De hoogste krachten van Elizabeth vonden door hoop, geloof en liefde vervulling in God. Zonde

99 Zie hoofdstuk III, § 13.

100 Zie hoofdstuk III, § 14.

101 Vgl. PAI, preek 34, 78,25-28: "der mensche worde werliche an tuginden riche der da prufite, da her allir krenkis ane were, daz he da zu buzite und daz her sinen fliz dar ane kerte daz her daz uberwonde. dit hatte flizicliche getan sente Elizabeth."; vgl. DW II, preek 32, 140,1-141,1.

ontstaat zodra de mens zich afkeert van zaligheid en deugd, zijn eigenlijke doel¹⁰². Dit impliceert dat de toestand van de mens, vóórdat hij actueel Godsontvankelijk is, een toestand van zonde ('het land van ongelijkheid') is.

7.2. Het stadiamodel van overwinningen uit preek 49

Het aspect van overwinning vinden we uitvergroot terug in preek 49, *Sancti per fidem*. De preek legt een tekst van Paulus uit, namelijk dat de heiligen middels hun geloof vier koninkrijken overwonnen hebben (Hebr. 11,32). En, zegt Eckhart, de weg van de heiligen is ook de weg voor de mens: 'Vier koninkrijken hebben de heiligen overwonnen en die moeten wij ook overwinnen.'¹⁰³.

Het eerste rijk dat overwonnen moet worden is dat van de wereld. Dit moet men overwinnen met de armoede van geest.

Het tweede rijk is dat van ons vlees; dat moet overwonnen worden met honger en dorst.

Het derde rijk is dat van de duivel; dat moet overwonnen worden met ellende en pijn.

Het vierde rijk is dat van onze Heer Jezus Christus; dat moet overwonnen worden met de kracht van de liefde¹⁰⁴.

De eerste drie rijken die overwonnen moeten worden - de wereld, het vlees, de duivel - verwijzen naar de mens die (nog) in zonde leeft ('het land van ongelijkheid') en die (dus) afgekeerd is van zaligheid en deugd. Deze mens is als zodanig niet ontvankelijk voor God. Het is uiteindelijk alleen de

102 Vgl. PAI, preek 34, 79,24-26: "und wol wil wizzin, waz sunde ist? daz ist ein abekerin fon der selikeit und fon der tugint, da fon cumit alle sunde."; vgl. DW II, preek 32, 146,1-2.

103 PAI, preek 49, 110,24-25: "vier kunigriche habin di heligen ubirwindin und di sulle wir auch uberwindin."; DW II, preek 33, 150,3.

104 PAI, preek 49, 110,25-30: "daz erste riche ist di werlint; der werlinde riche sal man uberwindin mit armude des geistis. daz andir riche ist unsis fleischis, daz sulle wir ubirwindin mit hungere und mit durste. daz dritte riche ist des tufilis, daz sulle wir ubirwindin mit jamere und mit pine. daz virde riche ist unsis herrin Ihesu Christi, daz sulle wir uberwindin mit craft der minne."; DW II, preek 33, 150,4-151,3. Vgl. LW IV, Dominica quinta decima post trinitatem de evangelio (Matth. 6,24-33) 1, *Nemo potest duobus*, nr. 335, 293,8-9: "Ait ergo: *nemo potest duobus dominis servire. Duobus, mundo et deo, carni et deo, diabolo et deo.*", en nr. 339, 295,4-6: "Quia ergo secundum Bernardum mundus clamat: ego deficio, caro: ego inficio; diabolus: ego decipio; Christus: ego reficio, restat quod serviendum est soli Christo domini (...)". In de begeleidende voetnoot van de laatste tekst zegt Quint dat hij de betreffende tekst niet bij Bernardus heeft kunnen vinden maar dat er bij Pseudo-Augustinus en bij Augustinus aanknopingspunten te vinden zijn.

genade die de mens tot een kind Gods maakt¹⁰⁵. Er bestaat geen ziel zonder zonde waarin Gods genade niet aanwezig is¹⁰⁶.

In preek 49 wordt van de drie goddelijke deugden de liefde het meest benadrukt. Behalve dat de liefde als eerste deugd (voor geloof en hoop) genoemd wordt, benadrukt de preek hoe men aan een mens kan zien dat hij in genade en liefde leeft. Criterium is niet of de mens veel vast, bidt en goede werken verricht, maar vanuit welke lichtheid en levenswandel de mens goddelijke werken verricht¹⁰⁷.

Zoals in preek 34 vinden we in preek 49 de aanmoediging aan de mens om zijn vlijt te richten op de zwakste plek van zijn karakter; de overwinning begint bij de overwinning van de zwakste plek¹⁰⁸, oftewel: de weg uit 'het land van ongelijkheid' begint bij de moeilijkste overwinning.

8. Sterven: overwinnen, louteren, reinigen

8.1. Sterven

We hebben gezien in preek 55, *Nisi granum frumenti*: alleen wanneer de ziel sterft, is ze ontvankelijk voor God¹⁰⁹. Voor zover de ziel sterft in zichzelf, voor zover wordt God helemaal haar *zijn* en wel zodanig dat er sprake is van *één zijn* (zoals lichaam en ziel *één zijn* hebben)¹¹⁰. Het sterven is als

105 Vgl. PAI, preek 49, 110,33: "(...) wan di gnade machit si Godis kinder."; vgl. DW II, preek 33, 151,6.

106 Vgl. PAI, preek 49, 110,36-111,1: "ez ist unmuglich daz keine sele ône sunde si, Godis gnade beware si dan."; vgl. DW II, preek 33, 152,3: "Ez ist unmügelich, daz deheiniu sêle âne sünde si, gotes gnâde envalle in sie.".

107 Vgl. PAI, preek 49, 111,11-19: "also ist ez in der sele, wo di gnade ist und di libe, dem menschin sin licht zu tune alle dinc. daz ist ein gewis zeichin, wilchim menschin swere sint zu tune gotliche werc, daz da kein gnade inne ist. darumme sprichit ein mcistir: 'ich inorteile di lute nicht ob si gude cleidir tragin oder wol ezzin, *sunder* ob si di libe hon. ich inhabe mich auch nicht grozir ob ich ein hart lebin habe, sundir ob ich prufe daz ich der minne me habe'. ez ist ein groiz torheit daz ein mensche vile vastit und bedit und groize werc tuit und alliz eine wis, und inbezerit sine sie nicht und ist ungeruwic und zornic."; vgl. DW II, preek 33, 154,1-155,1.

108 Vgl. PAI, preek 49, 111,19-21: "he solde prufin, der mensche, da he allir krenkis ane were und allir gebrechlichis, da solde he sinen fliez zu kerin wi he daz ubirwonde."; vgl. DW II, preek 33, 155,1-2.

109 Zie hoofdstuk III, § 15.

110 Vgl. PAI, preek 55, 120,14-17: "also vil alse di sele genzliche stirbit in ur selber, also vil wirdit Got genzliche ur wesin und also daz da nicht inblibit dan ein wesin, alse min lip und min sele nicht me ist dan ein wesin.".

een overwinning, een bevrijding van 'de wereld en zichzelf'¹¹¹. Het proces van sterven - het *ubergein* van datgene wat aan de oorspronkelijke staat van de mens ongelijk is - kan door meerdere termen omschreven worden: overwinnen, louteren, reinigen, zuiveren.

We hadden in preek 27, *Cum sero factum*, gezien dat God pas zijn 'eigen werk' in de ziel kon werken wanneer de ziel gestorven was aan (1) zonden en oorzaken van zonden en aan (2) natuur, zodanig dat hij niet in zichzelf is en alleen nog maar Gods eer zoekt. Dit stervensproces begint wanneer 'de dag van de lichamelijke vreugde valt en de avond van de vergankelijke dingen in de ziel treedt'¹¹². Op deze dag en avond zullen de krachten van de ziel verenigd en omsloten zijn en zal het licht van de waarheid in de ziel schijnen¹¹³.

In preek 57, *Puella, surge*, is sterven duidelijk een voorwaarde voor de Godsvereniging: de ziel sterft in zichzelf vóórdat ze in God schrijdt¹¹⁴. Dit gebeurt in vier schreden dan wel stadia:

de eerste pas is dat vrees, hoop en verlangen in de ziel groeien;

de tweede pas is dat vrees, hoop en verlangen geheel worden afgebroken;

met de derde pas komt de ziel in een vergetenheid van alle tijdelijke dingen;

met de vierde pas schrijdt de ziel in God, alwaar ze eeuwig blijven zal. Hier denkt de ziel nooit meer aan tijdelijke dingen of aan zichzelf. Hier is de ziel vervloeid in God en God in haar¹¹⁵.

111 Vgl. PAI, preek 34, 79,32-33: "(...) und formschite di werlint und sich selbir"; vgl DW II, preek 32, 147,3-4.

112 Vgl PAI, preek 27, 61,36-37: "alse der tac liplicher freude vellit und der abint forgenclicher dinge in di sele tridit (...)".

113 Vgl. PAI, preek 27, 61,37-62,1: "(...) und alle ire crefte gesaminet sin und beslozzin, so lucht it der ganzin warheit in der sele." Dit proces doet denken aan Maria Magdalena en de beschreven eigenschappen van de Godzoekende ziel in preek 26. Zie dit hoofdstuk, § 4.4.

114 Vgl. PAI, preek 57, 124,3: "also stirbet di sele ur selber, er si in Got schride"; vgl DW III, preek 85, 464,2.

115 We hebben voor deze passage de DWtekst als leidende tekst genomen, aangezien in de Paradisusversie het vierde stadium onvolledig lijkt door een homoioteleuton. Vgl. PAI, 124,3-8: " mit vier schridin schridit si in Got. der erste schrit ist daz vorchte, hoffenunge und begerunge in ur wasin; der andir schrit, so wiridt vorchte, hoffenunge und begerunge und di anderen zumale abebrochin; der dritte schriet, daz si ur cumit in eine forgezsinheit; der vierde schriet, daz si ez also cumit in eine forgezsinheit, daz si ez nummir gedenkit."; vgl. DW III, 464,2-465,4: "Diu sêle schritet in got mit vier schritten. Der erste schrit ist, daz diu vorhte und diu hoffenunge und diu begerunge in ir wahsent. Ze dem andern mâle sô schritet si vort; sô wirt diu vorhte und hoffenunge und begerunge alzemâle abebrochen. Ze dem dritten mâle kumet si in eine vergezzenheit aller zîtlichen sachen. Ze dem vierden mâle schritet si in got, dâ si êwliche bliben sol,

Het sterven is sterven aan datgene wat 'sterfelijk' is. Het proces begint met 'de avond van de vergankelijke dingen' (preek 27) en de ontvankelijkheid wordt bereikt 'in een vergetenheid van alle tijdelijke dingen' (preek 57). Tijdelijkheid/vergankelijkheid is gelijk aan *creatures* voor zover de creaturen staan voor *tijd*, *zonde* en *dood*¹¹⁶. Sterven aan de creaturen is worden in het niet-creatuurlijke, in God.

De stervensmetafoor van preek 57 heeft een wat ander karakter dan de stervensmetafoor van preek 27. In preek 57 is veel sterker de connotatie aanwezig dat de mens de goddelijke aanwezigheid niet verdraagt zonder gestorven te zijn; zoals men sterven kan uit vrees, zo kan met ook sterven van vreugde¹¹⁷. Denk aan Maria Magdalena: aan haar verscheen God op omhulde wijze, omdat ze anders zou sterven van vreugde¹¹⁸. In preek 27 daarentegen is het sterven ondubbelzinnig het 'sterven aan het creatuurlijke'.

8.2. Louteren en reinigen

De gestorven mens, de mens die 'vlees, wereld en duivel' overwonnen heeft, is de loutere mens. We hadden gezien in preek 61, *Vidi civitatem sanctam*, dat de *louterheid* van de ziel daarin bestaat dat ze afgezonderd is van zonden¹¹⁹. Deze louterheid maakt de ziel *vrij* en *gelijk*. En, zegt Eckhart, *gelijkheid* is de grootste vreugde in het Hemelrijk. Zou God in de niet-gelijke ziel komen, dan zou de ziel daardoor gepijnigd worden¹²⁰. Louterheid wordt bereikt door het loslaten van 'aardse dingen'¹²¹. De loutering van de 'aardse dingen' (preek 61) is identiek met het sterven aan 'vergankelijke dingen' (preek 27) of 'tijdelijke dingen' (preek 57). Eenmaal gelouterd (gestorven) is de ziel vrij van het creatuurlijke (zonde, tijd, dood)

regnierende mit gote in der ewicheit; und danne engedenket si niemermê nâch zîtlichen dingen noch ûf sich selber, mêr: si ist vervlozen in gote und got in ir. Und waz si danne tuot, daz tuot si in gote."

116 Zie hoofdstuk III, § 8.

117 Vgl. PAI, preek 57, 124,1-2: "(...) und also, alse man sterbin mac for deme slage fon forchtin, also mac man auch sterbin fon freudin."; vgl. DW III, preek 84, 464,1-2.

118 Zie dit hoofdstuk, § 4.4.

119 Zie hoofdstuk III, § 5.

120 Vgl. PAI, preek 61, 129,6-10: "sente Dyonisius sprichit daz heilikeit ganze lutirkeit si, vriheit und vollincuminheit. lutirkeit ist daz der mensche gesundirt ist fon sundin, daz machit di sele vrie. glichnisse ist di groiste wollust und freude di in deme himmelriche ist; und queme Got in di sele und inwere si ime nicht glich, si worde da fon gepiniget"; vgl. DW II, preek 57, 596,1-5.

121 Zie hoofdstuk III, § 5.

en als *gelijk* en *nieuw* dicht bij haar oorsprong¹²². Eenmaal teruggedreven in de eerste louterheid van de ziel, is de ziel Godsontvankelijk. Maar niet elke mens blijkt even ontvankelijk voor het goddelijk licht. In preek 61 maakt Eckhart - in navolging van Dionysius - een voor Eckhart ongebruikelijk onderscheid tussen vijf soorten van mensen.

Het Licht Gods aan vijf soorten mensen verschijnt:

De eerste groep neemt het Licht niet op.

Voor de tweede groep is het Licht nauwelijks zichtbaar.

Voor de derde groep is het Licht als een flits die meteen weer terug duister is. Oorzaak is dat deze derde groep meteen weer terugvalt in zonden.

De vierde groep ontvangt meer Licht dan de derde groep, maar moet nog werken aan haar ontvankelijkheid.

De vijfde soort mensen ontvangen het grote Licht alsof het dag(licht) is¹²³.

Uit deze opsomming blijkt dat aanwezigheid van 'zonden' de storende factor is; zodra de ziel 'zondigt', valt ze uit haar louterheid en verliest het licht. De ziel moet zorgen dat ze louter, rein, transparant blijft, zoals de ziel in het hooglied: 'mijn lief zag me aan door een venster'¹²⁴. Doorschijnend als een venster is de toestand van de gelouterde ziel.

Louteren of *reinigen* betekenen hetzelfde. De eerste term vinden we meestal in een meer dionysische kontekst, de tweede term is meer verbonden aan de reinheid van de maagdelijke schoot¹²⁵. Maar de termen worden ook

122 Zie hoofdstuk III, § 4.

123 Vgl. PAI, preek 61, 130,27-39: "he spricht auch: daz gotliche licht irschinit funfleige ludin'. di erstin inphahin sin nicht. si sin alsoe daz vehe ist unglich zu inphahine, alsoe *man mirkin mac bi glichume*: ginge ich uber ein wazzir und were ez gemengt und trube, so inmochte ich min antlitze dar inne nicht gesehin durch daz ungleichnisse. den anderen irschinit wenic lichtis, alsoe ein blic fon eime swerte, der ez wirkit. di drittin inphahin iz mē: alsoe einen grozin blic, der licht ist und aber dinster. daz sin alle di da abe vallin fon godelicheme lichte in di sunde. di vierdin inphahin ez noch me. aber bi wilin inzuhut he sich durch nicht wan daz he si reize und wit mache an der begerunge. ez ist gewis, der unsir irlchime sinen schōiz wolde vollin, unser irlch machute darumme sinen schoiz wit, daz he vile inphahin mochte. Augustinus: 'wer file inphahin wolle, der wide di begerunge'. di funftin inphahin ein groiz licht alsoe ob ez tac si, und doch gemachit alsoe durch einen scrantz" (he = Dionysius); vgl. DW II, preek 57, 603,3-604,7.

124 Vgl. PAI, preek 61, 131,6-7: "gehört hi aber kein rait zu, daz man Got vollincumelich bekenne? ja, hi fon spricht di sele in Cantico: 'min lieb sach much an durch ein venstir' (..."; vgl. DW II, preek 57, 605,4-5.

125 Vgl. H. Blommesteijn, "De ontdekking van het ware zelf in de mystiek", in *Speling* 3/85, 68-75, ijb 71: "De maagd is, volgens Eckhart, *een mens die van alle vreemde beelden leeg is, even leeg als hij was toen hij er nog niet was*, (). Een maagd is dus openheid of ontvankelijkheid, en geen eigenheid. Daarmee is zij iemand die nog niet van haar oorsprong vervreemd is, maar *die in dit tegenwoordige nu vrij en leeg staat voor de liefste*

naast elkaar gebruikt. Een voorbeeld hiervan is preek 47, *Elizabeth pariet tibi*¹²⁶.

'Johannes', 'in wie de genade is', zal ontvangen worden door *Elizabeth*. *Elizabeth* wordt in deze preek opgevat als 'de act waarin de ziel zal zijn, wanneer ze in Gods genade geboren wordt'¹²⁷. De geboorte van Johannes kan - zoals ook de geboorte van Jezus - alleen plaatsvinden onder voorwaarden van reinheid: 'zoals de Vrouwe *unbehaftic* was, zo moet de ziel ook *unbehaftic* zijn die in Gods genade geboren wordt' en de ziel mag in gedachten bij niets anders zijn dan bij God¹²⁸. *Unbehaftic* betekent letterlijk 'niet in staat te baren': niet in staat te baren vanwege (maagdelijke) reinheid¹²⁹. Het is de toestand van de 'vrouw' zonder haar 'vijf mannen', de 'weduwe' die 'verlaten is en verlaten heeft. De 'vrouw' in wie de geestelijke geboorte voortdurend is en wier 'kind' meer waar(d) is dan het kind van de vrouw met haar 'vijf mannen'¹³⁰. *Unbehaftic* betekent het gereinigd zijn van zonden: zich niet (of niet meer) in 'het land van ongelijkheid' bevinden. In het geval van Jezus was Maria zelfs rein van erfzonde: onbevlekt.

De voorwaarde aan de ziel - wil de genade in haar werken - is dat ze gereinigd en gelouterd is van zonden en dat ze niet naar zonden neigt¹³¹. *Maria* en *Elizabeth* symboliseren deze *reinheid* dan wel *louterheid*.

wil van God om die zonder ophouden te vervullen. Het is in deze leegte dat de mens God in zich ontvangt. Er bestaat dan geen vervreemding van zichzelf noch van God: Een maagd die een vrouw is, die is vrij en niet gebonden aan eigenheid, en die is God en zichzelf altijd even nabij."; vgl. Ook H. Blommestijn, "Découverte de soi-même ou quête de Dieu: l'itinéraire de soi en Dieu chez Eckhart", in: *Studies in Spirituality* 1/1991/1, 75-95, ihb 79-81.

126 PAI, preek 47, *Elizabeth pariet tibi*, 106-107.

127 Vgl. PAI, preek 47, 106,34-37: "Nu sal man mirkin daz erste wort daz der engil sprichit: 'Elizabeth sal gewinnen ein kint'. bi Elizabeth ist uns genomin in welcher achte di sele sin sal in der Godis gnade geborin sal werdin. Johannes tudit sich also vil alse 'in deme di gnade ist'."

128 Vgl. PAI, preek 47, 106,37-107,8: "daz kint sal groiz werdin und helic geborn. darumme begeit man drigerleige geburt, daz si gereinigt wordin in urre mudir libe. sente Johannes wart also gereinigt daz he heubitsunde *enmochte* getun, und unsir frauwin di was also irfullit mit der gnade daz si noch heubitsunde noch tegelich ni geteit: und unsis herrin Ihesu Christi was alzumale reine. wan fon der he inphangin wart, di was also gereinigt for deme inphenenisse daz nie erbesunde an un gevallin mochte. alse di frauwe *unbehaftic* was, also sal di sele *unbehaftic* sin di in der Godis gnade geborin wirdit, daz si nirgin gedenke ane behagunge noch missehangunge der lude, dan zu Gode alleine."

129 Lees 'unbehaftic' als 'un-ber-haftic' oftewel 'on-baar-achtig'.

130 Zie hoofdstuk IV, § 6.

131 Vgl. PAI, preek 47, 107,30-31: "also muiz di sele gereinigt und geluterit sin fon sunden, daz si keine sunde formuge (...)".

Het ideaal van reinheid als Godsontvankelijkheid wordt aan een vrouw-beeld gekoppeld. *Reinheid* wordt door Eckhart toegeschreven aan *Maria* (de Moeder van Jezus), *Elizabeth* (de moeder van Johannes) en *Elizabeth van Thüringen*. Zo vinden we in preek 36, *In omnibus requiem*, het ideaal van reinheid aldus geformuleerd: de ziel wordt rein doordat ze zich aan geestelijke dingen houdt. Daardoor wordt ze meer waardig en verheven. En hoe meer verheven ze is, des te meer ze gelouterd wordt in haar aandacht en des te krachtiger ze wordt in haar werken¹³². Dit komt overeen met de vlijt en waakzaamheid van *Elizabeth* (van Thüringen). Zij symboliseert de juiste houding van de menselijke ziel.

De *reinheid* van Elizabeth is gelijk aan het hebben van een *zuiver, goed of rustig hart*. Zij die een dergelijk hart hebben, zijn ontvankelijk voor God.

9. Het hart van de ziel

In Paradisuspreek 4, *In illo tempore*, lazen we dat de plaats waar het Eeuwige Woord op inwendige wijze gesproken wordt 'het hart van de ziel' is. Het *hart* van de ziel is het innerlijkste, het louterste, het hoofd van de ziel, het is de fornuftikeit¹³³.

Het *hart* is het centrum van de mens. Op een heel andere wijze wordt dit duidelijk in de wijze waarop Eckhart de werking van de goddelijke Drie-Eenheid representeert middels de metafoor van het menselijk lichaam.

In preek 48, *Quis putas puer*, de preek waarin de Heilige Geest metaforisch als 'Gods hand' beschreven wordt¹³⁴, is de vergelijking als volgt: de mens verricht met zijn hand alle werkzaamheden. Zijn hand is één met lichaam en arm. Alle werkzaamheden hebben hun oorsprong in het hart en gaan door de ledematen naar de handen. Aldus is de Heilige Geest vergelijkbaar

132 Vgl. PAI, preek 36, 82,8-10: "si sal sin reine. wa fone wirt di sele reine? da fon daz si sich heldit zu geistlichin dingin, da fon wirdit si irhabin, und ie si me irhabin ist, ie si me geluterit wirdit an urre andacht und ie si creftiger wirdit an urin werkin."; vgl. DW III, preek 60, 16,6-17,2.

133 Zie ook hoofdstuk IV, § 7; vgl. PAI, preek 4, 14,18-21: "also wirdit daz ewige wort gesprochin inwendic in dem herzin der sele, in deme innirsten, in deme lutirsten. in deme heubite der sele, daz ist in vornuhtikeit: da geschihit di gebort inne."; vgl. DW II, preek 38, 229,4-230,1: "Alsô wirt daz êwige wort gesprochen inwendic in dem herzen der sêle, in dem innersten, in dem lûtersten, in dem houbete der sêle, dâ ich nû von sprach, in vernûnfticheit: dâ geschihet diu geburt inne.". Zie hoofdstuk IV, § 2: volgens de traditie van de kerkvaders is de goddelijke geboorte in het *hart* van de ziel.

134 Zie dit hoofdstuk, § 5.4.

met een hand, de Zoon is vergelijkbaar met de arm, de Vader is vergelijkbaar met het hart en het lichaam. De goddelijke kracht treedt verder uit het lichaam via arm en hand¹³⁵. Zoals het zijn van de ziel het meest in het hart huist en tegelijkertijd in alle ledematen volmaakt aanwezig is, zo is God in het hart en als oorsprong van alle goddelijke werken overal in het lichaam aanwezig¹³⁶.

9.1. Intermezzo

Wanneer het zijn van de ziel het meest in het *hart* huist, ligt het voor de hand om de Godsontvankelijkheid via dit beeld uit te drukken. Eckhart gebruikt de term *herze* vaak zoals hij de term *gemüete* gebruikt: ter aanduiding van de geestelijke gesteldheid van de ziel. Deze geestelijke gesteldheid van de ziel wordt vooral bepaald door het bijbehorend adiectief. Zo kan er bijvoorbeeld sprake zijn van een zuiver, louter, rein, afgescheiden hart, van een goed, minnend hart of van een rustig, vredig hart. Het hart is - zoals het gemoed - niet zomaar ontvankelijk, de gesteldheid van het hart maakt de mens ontvankelijk. Zo zegt Eckhart in *Daz buoch der götlichen troestunge* dat het een teken van een zwak hart is - *eines kranken herzen zeichen* - wanneer een mens vrolijk of droevig wordt vanwege de vergankelijke dingen van deze wereld¹³⁷. Alleen wanneer het hart vol is van liefde voor vergankelijke dingen - en niet vol van liefde voor God - kan het hart bedroefd worden om vergankelijke dingen¹³⁸. Zodoende laat een goed en

135 Vgl. PAI, preek 48, 108,5-17: "di hant Godis bedudit den heligen geist durch zwei dinc. daz erste, daz man mit der hant wirkit di werc, daz andere, daz si ein ist mit deme lichamen und mit deme arme. wan alle werc di der mensche wirkit mit der hant, di inspringint in deme herzin und tredint furbaz in di gelide und werdin vollenbracht an der hant. daromme mac man an disin worten mirkin di helige drivaldikeit. den vader bi dem herzin und bi deme lichamen: (...) abir der son ist bezeichint bi dem arme, also unse frauwe sprach: 'fecit potentiam in brachio etc.'. also tridit di gotliche craft vurbaz fon dem lichamin und arme in di hant, da der heilige geist bi bezeichint ist.". Vgl. DW III, preek 82, 422,4-423,5. De DWtekst is ietwat verschillend, maar niet wezenlijk.

136 Vgl. PAI, preek 48, 108,10-15: "(...) den vader bi deme herzin und bi deme lichamen: gleicher wis also der sele wesin allir meist ist in deme herzin, alleine si an allin gliden vollincumelich ist und also vollincumen an dem minnistin also an deme groisten, doch ist ur wesin und der gesprinc urre werke allirmeist in deme herzin - : also ist der vader ein aneenge und ein gesprinc allir gotlichen werke, (...)". Vgl. DW III, preek 82, 422,9-423,2. De DWtekst is ietwat verschillend, maar niet wezenlijk.

137 Vgl. DW V, *Daz buoch der götlichen troestunge*, 59,4-5: "daz ist eines kranken herzen zeichen, sô ein mensche vrô oder leidic wirt umbe zergenclichiu dinc dirre werlt."

138 Vgl. DW V, *Daz buoch der götlichen troestunge*, 17,9-12: "Vürbaz spriche ich: allez leit kumet von liebe und von minne. Dar umbe, hân ich leit umbe zergenclichiu dinc, sô hân

rechtvaardig mens zich niet werkelijk verstoren door uiterlijke schade. De goede (innerlijke!) mens houdt een gelijk (gestemd) gemoed en bewaart de vrede in zijn hart¹³⁹.

Hetzelfde principe is aanwezig in *Die rede der onderscheidung*: 'waar het hart vol is van God, daar kunnen de creaturen noch plaats hebben noch plaats vinden'¹⁴⁰. De mens moet zich in het dagelijkse leven oefenen om God op waarachtige wijze bij zich te hebben: hij moet God vast in *das herze setzen* ¹⁴¹.

In het traktaat *Von abegescheidenheit* wordt gezegd dat God - ondanks zijn almacht - niet in alle harten volgens zijn wil kan werken. Hij moet bereidheid vinden (of maken). God werkt volgens de mate waarin Hij bereidheid vindt¹⁴². Zijn werking is niet in alle harten gelijk, omdat de bereidheid en ontvankelijkheid niet in alle harten gelijk is¹⁴³. In *daz abegescheiden herze* vindt God de grootste ontvankelijkheid¹⁴⁴. Alleen in het loutere en afgescheiden hart is totale rust, en, zo vervolgt het traktaat: God heeft in alle dingen rust gezocht. Daarom is Hij nergens liever dan in een afgescheiden hart¹⁴⁵, in de stilte voorbij 'het land van ongelijkheid'.

ich und hât mîn herze noch liebe und minne ze zergenclichen dingen und enhân got niht von allem mînem herzen liep und enminne noch niht, daz got wil von mir und mit im gemînet hân."

139 Vgl. DW V, *Daz buoch der göttlichen troestunge*, 13,11-14: "Nû spriche ich: sô dem guoten und gerehten menschen schade geschihet ûzerliche, ist, daz er blîbet gliches gemüetes und in vride sînes herzen unbeweghet, sô ist wâr, daz ich gesprochen hân, daz den gerehten niht enbetrûebet allez, daz im geschihet."

140 Vgl. DW V, *Die rede der underscheidung*, 209,9-10: "wan, swâ daz herze vol gotes ist, dâ enmugen die crêature niht stat gehaben noch vinden."

141 Vgl. DW V, *Die rede der underscheidung*, 211,11-14: "Und dar umbe, swenne der anehabende mensche iht sol wûrken mit den liuten, sô sol er sich krefticliche gotes vor warnen und vesticliche in das herze setzen und alle sîne meinunge, gedenken, willen und krefte mit im vereinen, daz sich anders niht enmûge erbilden in dem menschen."

142 Vgl. DW V, *Von abegescheidenheit*, 423,5-424,3: "Nû enmac got niht in allen herzen gewûrken nâch allem sînem willen, wan swie daz sî, daz got almehtic ist, sô enmac er doch niht gewûrken, wan als er bereitschaft vindet oder machet. Und spriche ich dar umbe 'oder machet' von sant Paulus wegen, wan dâ envant er niht bereitschaft, aber er bereite in mit dem ingezenne der gnâden. Dâ von spriche ich; got wûrket dar nâch, als er bereitschaft vindet."

143 Vgl. DW V, *Von abegescheidenheit*, 424,9-11: "Ze glicher wise sô enwûrket got niht glich in allen herzen; er wûrket dar nâch, als er bereitschaft und enpfenclicheit vindet."

144 Vgl. DW V, *Von abegescheidenheit*, 425,4-5: "Wan nû daz abegescheiden herze stât ûf dem hoehten, daz muoz sîn ûf dem nihte, wan dâ ist diu groeste enpfenclicheit inne."

145 Vgl. DW V, *Von abegescheidenheit*, 428,12-429,5: "Daz got in einem abegescheidenen herzen lieber sî dan in allen herzen, daz merken wir dar ane, wan vrâgest dû mich: waz suochet got in allen dingen?, sô antwûrte ich dir ûz dem buoche der wisheit; dâ sprichet er: 'in allen dingen suoche ich ruowe!'. Sô enist niendert ganziu ruowe dan aleine in dem abgescheidenen herzen. Dâ von ist got lieber dâ dan in andern tugenden oder in deheinen dingen."

9.2. Het ontvankelijke hart

Daar waar God gelijkenis in de creaturen vindt, zal Hij zich geven. Welnu, niets lijkt in de creaturen zo aan God als *rust*¹⁴⁶, zegt Eckhart in preek 36, - *In omnibus requiem quesivi* -. De creaturen, op hun beurt, zoeken ook in alle dingen rust, of ze zich hier nu van bewust zijn of niet¹⁴⁷. Datgene wat de mens moet doen om tot rust - en dus tot God - te komen, wordt via Anselmus uiteengezet. Eckhart laat Anselmus tot de ziel spreken en uitleggen wat haar taak is.

In de eerste plaats moet de ziel zich een beetje terugtrekken uit de onrust van de uiterlijke werkzaamheden.

In de tweede plaats moet de ziel vluchten en zich verbergen voor het stormen van de innerlijke gedachten, want die veroorzaken ook een grote onrust in de ziel.

In de derde plaats is het zo dat de vereniging met God in *rust* gelegen is. God heeft geen behoefte aan (de onrust van) vasten, bidden en allerlei vormen van boetedoening. God heeft niets liever dan een *rustig hart*.

In de vierde plaats zal de ziel moeten rusten in God. Hier blijkt dat de ziel tegen haar grenzen - maat - aanstoot en dat de grensdoorbrekende liefde haar moet helpen¹⁴⁸.

146 Vgl. DW III, 16,4-5; Vgl. PAI, 82,5-6: "(...) und nicht ist Gode so glich an allin creature so ruwe."; vgl. DW III, preek 60, 16,4-5: "(...) und niht enist gote sô glich an allen crêatûren als ruowe."

147 Vgl. PAI, preek 36, 81,37-82,1: "(...) sucht di sele ruwe an allin urin creftin und begerungen, der mensche wizzis oder inwizzis nicht. der mensche intuit nummir auge uf noch zu, he insuche ruwe dar an. antwedir he wil etwaz forwerfin daz un hinderit, oder he wil etwaz zu sich zihin da he uffe ruwen wil."; vgl. DW III, preek 60, 14,8-16,1: "(...) suochet diu sêle ruowe an allen irm kreften und bewegungen, der mensche wizze ez oder enwizze ez niht. Er ungetuot niemer ouge ûf noch zuo, er ensuoche ruowe dar ane: entweder er wil etwaz von im werfen, daz in hindert, oder er wil etwaz ze im ziehen, dar ûf er ruowet."

148 De Paradisustekst en de DWtekst komen niet geheel overeen. De nummering in de Paradisuspreek klopt ook niet helemaal. We geven beide teksten. Vgl. PAI, preek 36, 82,14-28: "sente Anselmus sprichit zu der sele: 'enzuch dich ein wenic fon der unruwe uzewendiger werke. zu dem anderen male inzuch und forbirc dich fon deme storme inwendigir gedenke, di auch unruwe machin in der sele nature.' zu dem dritten male inmac der mensche an nichte Gode so wol foreinit werdin und Gode so liebe getun so an ruwe. fastenes und bedenes und allir keistunge inachtit Got nicht joch inbedarf ir nicht wider der ruwe. Got der inbedarf nichtis wan daz man ume ein geruwit herze gebe: (...) Zu dem funften male sprichit he daz di sele sal ruwin in Gode." Vgl. DW III, preek 60, 18,1-21,3: "Sant Anselmus sprichet ze der sêle: entziuch dich ein wenic von der unruowe ûzewendiger werke. Ze dem andern mâle: vliuch und verbirc dich vor dem sturme

Het derde punt is in zekere zin resultaat van de voorgaande punten. Is de ziel eenmaal tot rust gekomen - heeft de ziel eenmaal een *rustig hart* - dan is de ontvankelijkheid voor de goddelijke Wijsheid daar. Over het derde punt spreekt Eckhart wat uitgebreider. wanneer men God een *rustig hart* schenkt, dan werkt hij zulke heimelijke en goddelijke werken in de ziel, dat daarbij geen creatuur dienen noch toezien kan. Komt de eeuwige Wijsheid in de ziel, dan mag de ziel geen enkele vermenging met creaturen hebben. Het rustige hart is de creatuurloze ziel. Alleen in de verlatenheid van alle creaturen kan God tot de ziel spreken, of zoals Eckhart Hosea (2,14) citeert: 'Ik wil mijn vriendin naar de woestijn leiden en wil daar tot haar hart spreken'. De *woestijn* staat voor de leegheid en verlatenheid van alle creaturen¹⁴⁹

inwendiger gedanke, die ouch unruowe machent in der sêle Ze dem dritten mâle entriuwen, niht enmac der mensche gote liebers erbieten dan ruowe Vastennes und betennes und aller kestigunge enahet noch enbedarf got zemâle niht wider der ruowe. Got enbedarf nihtes, wan daz man im ein ruowic herze gebe, () Ze dem vierden mâle sprichet er, daz diu sêle ruowen sol in gote " Zie wat betreft het vierde punt dit hoofdstuk, § 4 1

Vgl Quint, *Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts*, Bonn 1932, 458. Quint wijst erop dat de genoemde vier punten inderdaad van Anselmus afkomstig zijn (Proslogion, c 1), maar dat punt 3 en 4 (de laatste in de PAI aangeduid met "zu dem funften male") slechts een verre overeenkomst hebben

- 149 Vgl PAI, preek 36, 82,20-27 "Got der inbedarf nichts wan daz man ume ein geruwit herze gebe so wirkit Got da inne so hemeliche gotliche werc da kein creature zu gedinen noch gesehin inmac di ewige wisheit ist also cleinlichin zart daz si nicht gelidin inmac daz da kein magit si keinir creature da Got alleine wirkit in der sele darumme inmac di ewige wisheit nicht gelidin daz da kein creature zu sehe unse herre sprichit 'ich wil mine frundinnen leiden in der wostenunge und wil zu irre herzin sprechin', daz ist in der wostenunge von allin creaturen " (Cursivering van ons), vgl DW III, preek 60, 19,3-21,2 "Got enbedarf nihtes, wan daz man im ein ruowic herze gebe, sô wurket er sôgetânû heimlichiu werk in der sêle, daz dâ kein crêatûre zuo gedienen noch gesehen enmac, noch diu sêle unsers herren Jêsu Kristi enmac dâ niemer zuo geluogen Diu êwige wisheit ist sô kleinliche zart und alsô schinlic, daz si niht geliden enmac, daz dâ dehein gemanc sî deheiner crêatûre, dâ got alleine wurket in der sêle, dar umbe enmac diu êwige wisheit niht geliden, daz dâ dehein crêatûre zuo gesehe Unser herre sprichet 'ich wil mine frundinne leiten in die wuestunge und wil ze irn herzen sprechen', daz ist in die wuestunge von allen crêatûren ' (Cursivering van ons)

God geeft Zijn Hemelrijk om een slok koud water lezen we in zowel preek 1, *Ecce dies veniunt*, als in preek 37, *Que est ista*.

In preek 1 wordt vervolgens gesproken over een *goed hart*: een goed hart is voldoende en wie een goede gedachte oppert in de eeuwige liefde waarin God mens geworden is, die wordt behouden¹⁵⁰.

In preek 37 wordt niet gesproken over een goed hart, maar over een *rein hart*. Deze benaming hangt samen met het thema van de preek: *de maagd Maria*. Een *rein hart* is voldoende en daarom zegt Christus: 'zalig zij die een rein hart hebben'¹⁵¹.

In preek 10, *Angelus domini apparuit*, wordt door een meester over een *louter hart* gesproken: 'wil je God met een louter hart ontvangen en kennen, dan verdrijf alle vreugde, vrees en hoop'¹⁵².

Soms neemt de term *herze* de functie over van de eigenlijke en wezenlijke wil. Zo lezen we in preek 37: 'elk mens die met fornuftikeit zijn hart be-treedt, weet dat hij niets anders mint dan het volmaakte Goede'¹⁵³. Hier is liefhebben de eigenlijke act van het hart. Zoals de Waarheid en het kennen betrekking hebben op fornuftikeit, zo hebben het Goede en liefhebben be-trekking op het hart. De weg naar God is een weg van een op elkaar betrok-ken kennen en liefhebben, die één zijn in God: alleen in God is Waarheid en Goedheid¹⁵⁴. De fornuftikeit is waar het hart - de wil - is, omdat 'de ziel meer eigenlijk daar is waar ze liefheeft dan waar ze het leven geeft'¹⁵⁵.

150 Vgl. PAI, preek 1, 8,1-4: "(...) wan daz ist wor daz Got gibit sin himmilriche umme einen kalden drunc wazzers. und an eime gudin herzin da mide ist ez gnuic, und wer einen guden gedanc oppert in der ewigen minne da Got inne mensche ist worden, der wirt behaldin.". Zie hoofdstuk IV, § 2.

151 Vgl. PAI, preek 37, 84,8-10: "umme einen trunc kaldis wazzers gibit he sin himmelriche, und an eime reinen herzin, da mide ist ez gnuic. darumme sprichit Christus: 'selic sint di da reine herzin habin'".

152 Vgl. PAI, preek 10, 27,20-22: 'ein meister sprichit: 'wilt tu Got mit eime luterin herzin inphain und bekennen, so fortrip von dir freude, forthe, hoffenuge'".

153 Vgl. hoofdstuk III, § 12.

154 Vgl. PAI, preek 37, 85,5-7: "alle creature rufen den menschen ane: du suchis warheit und gude, des insin wir nicht, suche Got, he ist beide warheit und gude".

155 Vgl. PAI, preek 37, 85,3-4: "sente Augustinus sprichit: 'di sele ist eginlicher da si minnet, dan da si daz lebin git'".

10. De deemoedige of ootmoedige mens

"... dat alle dynck sollen volbracht werden
an deme rechten oitmoedegen mynshene"

Dat alle dingen volbracht zullen worden aan de waarlijk ootmoedige mens, kunnen we lezen in de (niet in de *Paradisus* opgenomen) preken *Surge illuminare iherusalem* en *Homo quidam nobilis*¹⁵⁶. Eckhart vermeldt in beide preken dat hij deze uitspraak 'te Parijs, in de school' heeft gedaan. Deze preken, met grote waarschijnlijk door Eckhart gehouden in zijn late Keulse periode (1324-1326)¹⁵⁷, bevatten een centraal Eckhartiaans thema: aan de deemoedige mens kan God geen genade weigeren¹⁵⁸. Het fundament van het ondergaan Gods ligt in deemoedigheid¹⁵⁹. Of, zoals A. de Libera zegt: "l'humilité de l'homme humble est l'abaissement de Dieu"¹⁶⁰.

10.1. Deemoedigheid, armoede, edelheid

De mens die gestorven is aan de uiterlijke mens - de Godsontvankelijke mens - is de deemoedige, de arme of de edele mens¹⁶¹. Deemoed/ootmoed, armoede en edelheid zijn 'deugden' die het mogelijk maken een levendige band met God te hebben¹⁶². We zouden ze kunnen omschrijven als ethisch-ontologische 'deugden': ze zijn zowel de ethische als de ontologische 'voorwaarden' voor Godsontvankelijkheid. Het 'goddelijk zijn' kan slechts op die plaatsen komen die niet in beslag genomen worden door 'creatuurlijk

156 Vgl. DW I, preek 14, *Surge illuminare iherusalem*, 235,4-5: "jch sprach zo paris in der schoelen, dat alle dynck sollen volbracht werden an deme rechten oitmoedegen mynshene."; vgl. DW I, preek 15, *Homo quidam nobilis*, 247,4-6: "Jch sprach ze paris in der schül, das illu ding sond volbracht werden in dem reht demütigen menschen."

157 Vgl. L. Sturlese (ed.), LW V, *Acta Echardiana*, 189.

158 Vgl. DW I, preek 22, *Ave, gratia plena*, 385,7-10: "Swenne sich der mensche dēmüetiget, sō enmac sich got niht enthalten von siner eigenen güete, er enmüeze sich senken und giezen in den dēmüetigen menschen, und dem allerminsten dem gibet er sich in dem allermeisten und gibet sich im alzemâle.". Ook deze uitspraak is afkomstig uit een late preek.

159 Vgl. LW IV, preek XXXVIII, Dominica septima decima post trinitatem de evangelio (Luc. 14,1), *Amice, ascende superius*, nr. 381, 327,1: "De primo Augustinus: humilitas est fundamentum patientiae." en 327,5: "Fundamentum ergo et radix est humilitas."

160 A. de Libera (ed.): Eckhart, *Sur l'humilité*, texte français et postface de Alain de Libera, Paris 1988, 69.

161 Vgl. A. de Libera (ed.): Eckhart, *Sur l'humilité*, 71-72. Alain de Libera zet Eckharts 'deemoedige mens', 'arme mens' en 'edele mens' op één lijn.

162 A. de Libera, Eckhart, *Sur l'humilité*, 65.

zijn', dat wil zeggen: op die plaatsen die vrij zijn van ongelijkheid. Het stervensproces mondt uit in een 'leeg zijn van creatuurlijkheid'. Sterven is zich deemoedigen, arm-worden. Uiteindelijk komt de edele mens te voorschijn: de mens die niets gemeenschappelijk heeft met het creatuurlijke en als zodanig ontvankelijk is voor God en één is met God. Het is God die aan de mens edelheid geeft. Een dergelijke structuur vinden we in preek 46, *Beatus homo qui*. In deze preek wordt zowel over de armoede, de ootmoedigheid als de edelheid gesproken. Zo wordt gezegd dat armoede een voorwaarde is voor ware innerlijkheid en goddelijke wijsheid; de mens die arm is aan alle dingen die niet God zijn, is op een nuttige wijze arm¹⁶³. Maar, voordat de eis van de armoede genoemd wordt, noemt deze preek de voorwaarde van ootmoedigheid: 'wie tot deze wijsheid komen wil, die moet hebben ootmoedigheid, een aanhoudende vlijt en een zoekend zwijgen'¹⁶⁴. En, wanneer de mens alles geeft voor de eeuwige Wijsheid, dan is dat een 'edele' koop¹⁶⁵. Edelheid wordt hier niet zozeer aan de mens toegeschreven, maar aan God: de edelheid van God kan men met geen woorden begrijpen, omdat hij buiten en boven alle natuur is en een "ungenaturte edelkeit" heeft¹⁶⁶. Wie ootmoedig is en arm zal edelheid in ruil krijgen.

Het proces van Godsontvankelijkheid begint met de ootmoedigheid oftewel de bereidheid tot deemoediging. Zonder ootmoedigheid/deemoedigheid kan de ziel noch arm noch edel worden.

163 Vgl. PAI, preek 46, 104,28-30: "der beiste rait ist daz man fore und noch innekeit suche, und wan man ein tu, daz man daz redeliche tu. ermude horit ouch zu godelichir wisheit. der ist nutzlichen arm der sich allir der dinge arm machit di Got nicht insint."; vgl. Jostes, nr. 73, 73,16-17: "Der ist nâzlichen arm, der sich aller ding arm kan machen, die got niht ensint."

164 Vgl. PAI, preek 46, 104,24-25: "der zu dirre wisheit cumen wil, der muiz habin oitmudikeit und sted in fliez und ein forschinde swigin."; vgl. Jostes, nr. 73, 73,6-21: "Ein meister wart gefraget, wie man kâmen solt zu der weisheit und andern stâken; so beschreibet er sehs, di der mensch sol han. Daz erst ist ein otmâdik hertz, daz ander ist ein stet fleiz, daz dritt ist ein gerink hertz, daz vierd ist ein sweigend forschin. (...) Daz funft ist willig armut. (...) Daz sechst ist ein fremd lant. Der in seinem haus ellend kond gesein, daz wer reht armât. Mit disen sehs dingen erkriegt man die weisheit, do man selik wirt in disem leib."

165 Vgl. PAI, preek 46, 105,24-26: "dit hatte wol geprufit sente N., wi ture und wi edile ein cauf si, daz man alle dinc gibit umme di wisheit."; vgl. Jostes, nr. 73, 75,16-17: "Dizz hat wol geprâfet sant Elysabeth, wie teûr und wie edel daz ein kâlff ist, daz man alle dink gibit um di ewig weisheit."

166 Vgl. PAI, preek 46, 105,5-7: "daz eine daz man sinen adil mit keinen wortin begrifin inmac, daz he busin und pobin allir nature ist und eine ungenaturte edilkeit hat."; vgl. Jostes, nr. 73, 74,14-15: "Nieman enmak gotes adel noch sein wirdikeit mit keinen dingen begreifen".

Naar aanleiding van de trinitaire structuur van de ziel hebben we gesproken over de structuur van ontvankelijkheid in de preken 34, *Consideravit semitas domus*, en 49, *Sancti per fidem*¹⁶⁷. In deze beide preken vinden we het ideaal van de 'arme mens' terug. In de eerste preek wordt over Elizabeth van Thüringen gezegd dat ze innerlijk de ware armoede had. Door deze waarachtige armoede was ze in staat de wereld en zichzelf te versmaden¹⁶⁸. In de tweede preek vinden we - zoals we reeds gezien hebben - hetzelfde principe: de wereld kan slechts overwonnen worden door armoede van de geest¹⁶⁹.

In de Paradisuspreken vinden we de elementen van ootmoedigheid, armoede en edelheid terug. De meest opvallende notie is de notie van deemoedigheid dan wel *othmudikeit*.

10.2. Ootmoedigheid

Zonder ootmoed is de mens niet voor God ontvankelijk.

Eckhart citeert Bernardus in preek 37, *Que est ista*, alwaar het maagdelijk moederschap van *Maria* gethematiseerd wordt: 'de kuisheid van Onze Vrouwe behaagde God zeer, maar door de ootmoedigheid werd ze Moeder Gods.'¹⁷⁰.

Maria is zo mooi als de maan - *pulchra ut luna* - vanwege haar ootmoedigheid en barmhartigheid. De maan is het beeld voor de ootmoedigheid die ontvankelijkheid is: omdat de maan de "niderste planeete" is en de "minniste". Er is niet één planeet die nog "minnir" is. De "nidirste" en de "minniste" kent Christus¹⁷¹.

167 Zie dit hoofdstuk, § 7.

168 Vgl. PAI, preek 34, 79,30-33 : "sente N oder Elizabet was in rîchtumme und in erin uzwendic gegin der werlînde und innewendic hatte sî war armude (...) und forsmehte di werlînt und sich selbir."; vgl DW II, preek 32, 147,1-4 : "Disiu vrouwe was in rîchtuome und in êren ûzwendic gegen der werlt, und inwendic anebetete sî wâr armuete (...) und versmâhte die werlt und sich selben".

169 Zie dit hoofdstuk, § 7

170 Vgl. PAI, preek 37, 85,37-38 "sente Bernhart sprichit. 'dî kuisheit unser frauwin behagite Gode wol aber durch dî othmudikeit wart sî Godis mudir'".

171 Vgl PAI, preek 37, 85,34-37 "daz andere 'schone else der mane' durch zwei dinc glichit her unse frauwin deme mane daz he de nidirste planeete ist und de minniste sunder eine dî noch minnir ist, dî bekenit Christum, wan he dî minniste was an der otmudikeit dar neist Maria "

In de 'laagste' en 'minste' wordt God geboren, daarom werd *Maria* de moeder van God. *Maria*, zo neder en min als de maan, symboliseert het voorbeeld van nederigheid en ootmoedigheid: ontvankelijkheid.

Een ander beeld voor ootmoedigheid en nederigheid is de *knecht*. Dit voorbeeld vinden we in preek 50, *Qui manet in*. De preek laat "unsir herre" een vraag stellen: 'Wie vindt een trouwe en wijze knecht, die zodanig trouw is dat hij zijn eigen voordeel niet zoekt, maar alleen Gods eer?'. En Eckhart vervolgt: 'die daar knecht blijft in de dienst van de ootmoedigheid'. Het is deze ootmoedige mens die alles ontvangt wat God is en kan¹⁷².

In preek 15, *Sedebat Ihesus docens*¹⁷³, is de ootmoedige ziel de ziel die in rust is, de ziel die 'zit' en niet 'gaat' of 'staat'. 'Zitten' betekent rust, 'staan' betekent arbeid, 'gaan' betekent onbestendigheid oftewel onrust. De ziel die van 'gaan' en 'staan' afziet, is een zittende en ootmoedige ziel en ontvankelijk voor de vrede. De vrede wordt verworven in een licht. Het licht wordt aan de ziel gegeven in de stilheid waarin ze zit en woont¹⁷⁴. Of, zoals preek 10, *Angelus domini apparuit*, zegt: 'daar is werkelijk vrede waar het laagste aan het hoogste onderdanig is'¹⁷⁵. De 'vrede' maakt God woonachtig in de ziel¹⁷⁶.

Ootmoedigheid is nederigheid, onderdanigheid. Alleen de allerdiepste heeft de juiste maat voor de allerhoogste. De ziel moet zijn als *Maria* of als een ware *knecht*: zo nederig dat ze niet in zichzelf zijn en volledig vervuld zijn van God. Waar de mens zichzelf vindt, daar is God niet. De beste beelden voor ootmoedigheid zijn beelden die de connotatie hebben met volledige onderdanigheid en gehoorzaamheid: de ideale knecht, de ideale vrouw. Zo

172 Vgl. PAI, preek 50, 112,10-14 "darumme sprichit auch unsir herre: 'wer vindit einen getruwin und wisin knecht, der also getruwe si daz he sines nutzis nicht insuche, sunder Godis ere alleine?' der da knecht blibe in dem dinste der ôitmûdikeit, deme wil ich daz gelobin allez daz Got ist und formac, daz inphehit werliche der mensche" (Bijbelcitaat 'wer vindit...' gaat terug op Mattheus, 24,45 "Quis, putas, est fidelis servus...").

173 Vgl. PAI, preek 15, *Sedebat Ihesus docens*, 37-39, vgl. Jostes, nr. 44, 47, *Cristus saz und lert*.

174 Vgl. PAI, preek 15, 37,10-15. "(...) wan wer da sitzit, der ist bereitir lutir dinc fore zu brengine dan der da geit oder steit sitzen bedudit ruwe, stein erbeit, gein unstedekheit. hirumme sal di sele sitzin, daz ist einir fordruckiter othmudikeit under alle creature, dan cumit si in enen gerastiten vride den vride ir wirbit si in eime lichte. daz licht wirt ur gegeben in einir stillekeit da si inne sitzit und wonit."

175 Vgl. PAI, preek 10, 27,26-27. "da ist recht vride wo daz nidirste deme ubirsten undirtenic ist."

176 Vgl. PAI, preek 27, 62, 21-22 "(...) fride des geistes, der macht Got wonhaft in der sele.". Zie dit hoofdstuk, § 5.4

lazen we ook in de preek over *Maria Magdalena* dat ze alleen en uitsluitend op zoek was naar Gods eer. Ook *Elizabeth van Thüringen* was in staat 'zichzelf en de wereld te versmaden'.

Waar de mens nog zichzelf aantreft, is hij niet de allerdiepste en heeft geen plaats voor de allerhoogste: om God te zien, moet de mens (voor zichzelf) onzichtbaar zijn. Zolang de mens zichzelf niet gedeemoedigd heeft en nog iets voor zichzelf zoekt, is hij niet uitsluitend op zoek naar Gods eer en bevindt hij zich (nog) in 'het land van ongelijkheid'. God, als de allerhoogste (allervolste), vindt alleen ruimte in de allerlaagste (allerleegste).

11. De weg uit 'het land van ongelijkheid'

11.1. Ontvankelijk door eenvoudigheid

De mens moet uit 'het land van ongelijkheid' en vreemdheid komen om werkelijk Godsontvankelijk te zijn. Eenmaal uit 'het land van ongelijkheid', is er ruimte en een zekere gelijkheid met God en komt God naar de ziel. Zo komt God naar de ziel, wanneer de ziel werkelijk eenvoudig is zoals God eenvoudig is.

In het vorige hoofdstuk hebben we - naar de aanleiding van preek 60, *Domine rex omnipotens* - de term 'eenvoudigheid' gebruikt. In deze preek hadden we gezien dat loutere eenvoudigheid gelijk was aan het afgescheiden zijn van alle dingen en van ons zelf. Hoe eenvoudiger we zijn, des te beter we de Eenvoudigheid kunnen begrijpen¹⁷⁷.

De term 'eenvoudigheid' komt in meerdere preken terug. We denken bijvoorbeeld aan preek 15, *Sedebat Iesus docens*. Aan het eind van de preek stelt Eckhart de vraag aan wie Christus eigenlijk onderwees - "Christus larte si. wi sint di he lerit?" - en hij antwoordt: het zijn de eenvoudigen. Maar wie zijn de eenvoudigen? De eenvoudige mens is de mens die niemand bedroeft noch bedriegt en zelf ook door niemand bedrogen kan worden; dat zijn de waarachtig eenvoudigen¹⁷⁸.

In preek 58, *Puella surge*¹⁷⁹, vinden we een minder ethische en een meer ontologische notie van eenvoudigheid. Eenvoudigheid staat hier regelrecht

¹⁷⁷ Zie hoofdstuk IV, § 8.3.

¹⁷⁸ Vgl. PAI, preek 15, 39,4-6: "Christus larte si. wi sint di he lerit? daz sint di einvaldigin. wer ist recht einvaldic? daz ist der nimannen betrubit noch betrugit mit nichte ouch fon nimanne betrogen mac werdin: daz sint di rechtin einveldigin."

¹⁷⁹ Vgl. PAI, preek 58, *Puella, surge*, 124-125; vgl. DW III, 468-471.

tegenover gedeeld-zijn oftewel veelheid. De ziel die verdeeld is vanwege haar neiging naar de creaturen, kan zich niet verenigen met God. Gedeeld-zijn oftewel veelheid is één van de drie hindernissen - naast de hindernis dat de ziel met tijdelijke dingen vermengd is en de hindernis dat de ziel naar het lichaam toegekeerd is - waardoor de ziel zich niet met God verenigen kan¹⁸⁰. De eerste eis aan de ziel voor de vereniging met God is dat ze ongedeeld is en eenvoudig zoals God eenvoudig is¹⁸¹. Het begin van deze preek formuleert hetzelfde idee weer iets anders: voor vereniging met God moet de ziel van alle dingen gescheiden zijn en *alleen* zijn zoals God *alleen* is¹⁸². Alleen en (af)gescheiden van alles lijkt de ziel op God en kan God zijn werk in een *lege* ziel werken¹⁸³. In weer andere termen zegt de preek dat de ziel 'geest' moet zijn zoals God 'Geest' is¹⁸⁴.

Het idee van eenvoudigheid of eenheid is ook sterk aanwezig in preek 51, *Dimissa turba ascendit*, de preek die we als model voor de caesuur genomen hebben: veelheid en verdeeldheid moeten overwonnen worden. De mens moet geraken in eenheid. En Eckhart legt uit: de eenvoudige mens is de mens die (in)eengevouwen is¹⁸⁵. Hier komt het beeld van eenvoudigheid dicht bij het beeld van ootmoedigheid.

In de eenvoudigheid, afgescheiden van de dingen en van onszelf - dat wil zeggen: afgescheiden van de duisternis - , rest het eenvoudige licht van de

180 Vgl. PAI, preek 58, 124,36-125,2: "Dru hindirnisse sint daz di sele nicht foreinit sich mit Gode. daz erste, daz si zu file geteilit ist, daz si nicht einvaldic inist. wan alse di sele genegit ist zu den creaturen, so inist si nicht einvaldic. daz andere, daz, daz si mit zitlichin dingin foreinit ist. daz dritte, daz si neigunge hait zu dem libe, so inmac si sich mit Gode nicht foreinen."; vgl. DW III, preek 85, 470,9-12.

181 Vgl. PAI, preek 58, 125,3-5: "Also sint dru fordirnisse zu der einunge Godis in der sele. daz eine, daz di sele einvaldic si und ungeteilit; wan sal si mit Gode foreinit sin, so muiz si einvaldic sin, alse Got einvaldic ist."; vgl. DW III, preek 85, 470,13-15.

182 Vgl. PAI, preek 58, 124,15-16: "sal dan di sele mit Gode foreinit sin oder werdin, so muiz si fon allin dingin geschêdin sin und muiz alleine sin, alse Got alleine ist"; vgl. DW III, preek 85, 468,5-7.

183 Vgl. PAI, preek 58, 124,16-18: "(...) muiz alleine sin, alse Got alleine ist, wan ein werc daz Got in einir ledigin sele wirkit, daz ist bezzir dan himmilriche und ertriche."; vgl. DW III, preek 85, 468,7-8.

184 Vgl. PAI, preek 58, 124,23-24: "(...) so muiz de sele ein geist sein, alse Got ein geist ist"; vgl. DW III, preek 85, 469,6.

185 Vgl. DW III, preek 72, 246,3-4: "Der wissage sprichet: 'got wil vüeren sîniu schâf an eine grüne weide'. Daz schâf ist einvaltic: alsô sint diu liute einvaltic, die in ein gevalten sint." (Cursivering van ons); vgl. PAI, preek 51, 114,25: "Der prophete sprichit: 'Got wil furen sine schaf an ein grüne veld.'". De PAI-tekst lijkt hier minder volledig.

ziel waarin God werkt¹⁸⁶. De eenvoudigheid bevindt zich per definitie in het licht. Of, zoals Eckhart in preek 34, *Consideravit semitas domus*, zegt: in de eenvoudige kracht waarin de ziel God kent, is de ziel een licht¹⁸⁷.

Het is door de eenvoudigheid dat de mens niet langer in 'het land van ongelijkheid' en vreemdheid verblijft. In de eenvoudigheid valt de mens samen met wie hij ten diepste is: leeg van *persona*, vol van God. In deze eenheid is de mens voorbij zowel ongelijkheid als gelijkheid¹⁸⁸.

11.2. In God goddelijk door genade

Aan het eind van het vorige hoofdstuk hebben we het aspect van de genade benadrukt: de doorbraak is uiteindelijk een doorbraak van genade¹⁸⁹.

Dit hoofdstuk - hoofdstuk V - heeft meer nadruk gelegd op het aspect dat de ziel een dynamiek nodig heeft 'van buiten' dat ze 'van zichzelf' niet bezit, maar die wel aansluit bij haar diepste wezen. Dit diepste wezen komt vrij, weerspiegelt haar goddelijke gelijkenis, wanneer de ziel zich vrij maakt van datgene wat haar in wezen ongelijk is. Het is de dynamiek van de genade, welke de ziel verder meeneemt en haar met God verenigt; in dit hoofdstuk onder andere tot uitdrukking gebracht door middel van de 'trekkende' kracht van de liefde of via de trinitaire structuur van de God en de ziel. We willen nog een voorbeeld geven van een preek waarin de trekkende kracht van de genade gethematiseerd wordt: preek 48, *Quis putas erit*.

In deze preek vinden we dat God aan de ziel een goddelijk licht heeft gegeven, dat Hem gelijkt en van een goddelijke natuur is. Dit licht is als 'eigen' aan de ziel gegeven, zodat het een stuk van de ziel is, waarin God werken kan¹⁹⁰. Het licht werkt naar gelang de edelheid van de materie; in de mens

186 Vgl. PAI, preek 22, 53,37-54,1: "ein einvaldic werc, daz Got wirkit in deme einvaldigin lichte der sele, daz ist schonir dan alle di werlinc und ist Gode lustlicher dan alliz daz he ie geworchte an allin creaturen.", vgl. DW II, preek 44, 325,2-4

187 Zie dit hoofdstuk, § 61.

188 V. Lossky benadrukt het aspect van de transcendentie met betrekking tot ongelijkheid en gelijkheid. Zie V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, (Études de philosophie médiévale, XLVIII), Paris 1960, 1973 (2e druk), 248-249: "Le terme 'union' est insuffisant, car il suppose encore la dualité: une synergie de l'homme avec Dieu sur cette voie de l'assimilation qui reste toujours en deçà de l'Unité. (...) La plénitude incréée de la Divinité et l'anéantissement de l'homme, totalement détaché de tout ce qui est créé, sont les deux pôles qui doivent coïncider dans l'Unité, transcendante à l'opposition de la 'dissemblance' et la 'ressemblance'".

189 Zie hoofdstuk IV, § 16 en § 17.

190 Vgl. PAI, preek 48, 109,28-31: "und also ez auch me gesprochen ist daz he ur gegeben hat ein licht, ein gotlich licht, daz ume glich ist und also mer also sin nature, und daz ist der

bewerkt het licht zaligheid en dit kan alleen door de genade Gods komen. Deze genade verheft de ziel naar God, verenigt de ziel met God en maakt de ziel Godvormig. Wil de ziel goddelijk zijn, dan moet ze zo hoog verheven zijn als een toren. Op dezelfde wijze als een toren hoog verheven is, moet de genade de ziel tot God verheffen. Het is het werk van de genade de ziel te trekken tot aan het einde (van de toren) en de ziel die de genade niet tot aan het einde volgt, wordt ongelukkig¹⁹¹. Maar, zegt Eckhart in deze preek: het werk van de genade is voor de ziel nog niet voldoende, want de genade zelf is nog een creatuur en de ziel moet geraken op de plaats waar God in zijn eigen natuur werkt. Eenmaal verenigd met God, 'ontglijdt' de ziel de genade en werkt ze niet met genade, maar met God goddelijk. Deze toestand wordt weergegeven met een citaat van Dionysius: 'De hoogste dingen gieten zich uit over de laagste dingen en de laagste in de hoogste en verenigen zich met de hoogste'¹⁹². De ziel als verenigd met God is op wonderbare wijze betoverd en verliest zichzelf. Ze is als een druppel water die gegoten is in een vat vol wijn, zodanig dat ze van zichzelf niet meer weet en meent dat ze God is¹⁹³.

sele also eginlich gegeben daz ez ein stücke ist der sele, daz he lustliche muge in ur wirkin ", vgl DW III, preek 82, 428,1-4 "Und als ich ouch mē gesprochen hân, daz er gegeben hât ein gotlich lieht, daz im glich ist und als vil als sîn natûre, und hât er der sêle als eigenliche gegeben, daz ez ein stücke ist der sêle, daz er lustliche in ir muge gewurken"

- 191 Vgl PAI, preek 48, 109,31-110,5 "also man mirkin mac bi dem lichte daz da wirkit noch der edilkeit der materien da ez uf vellit () an dem menschin wirkit ez selikeit, daz cumit fon der gnade Godis, di irhebit di sele uf zu Gode und foreinit si mit ume und macht si gotvar sal di sele gotlich sin, so muiz si irhabin sin solde ein mensche uf enen torn rêchin, so muste he also hoch irhabin sin also der torn also muiz di gnade di sele irhebin in Got der gnadin werc ist daz si zu habit und vollen zu habit, und wer ur nucht involgit, der wirt unselic ", vgl DW III, preek 82, 428,4-429,5 " () Der gnade werk ist, daz si zuhet und vollen zuhet, und wer ir nucht envolget, der wirt unsaelic "
- 192 Vgl PAI, preek 48, 110,5-13 "noch ingnugit der sele nicht an der gnadin werke, wan si ein creature ist, si incume da zu da Got wirkit in sines selbis nature () Dyonisius 'di ubirstin dinc irgizin sich uf di nidirsten und di nidirstin in di ubirstin und einigin sich in den ubirstin' also wirdit di sele foreinit mit Gode und beslozin, und da intglidit ir di gnade, daz si mit der gnade nicht me inwirkit, sunder in Got gotliche ", vgl DW III, preek 82, 429,5-430,4
- 193 Vgl PAI, preek 48, 110,13-15 "da wirdit di sele wondirliche bezobirnt und cumit fon ir selber, also der enen trophin wazzers guze in eine budin vol winis, daz si fon ur selber nicht inweiz und wenit daz si Got si ", vgl DW III, preek 82, 430,4-6

11.3. Heilswegen: niet aan één wijze gebonden

Uit 'het land van ongelijkheid' geraken, is niet een gemakkelijke taak. De voorwaarde voor Godsontvankelijkheid kan in algemene termen - metaforen - geformuleerd worden, de weg zelf is niet algemeen maar individueel. Eckhart houdt rekening met de individualiteit van de mens. Hiervan getuigt onder andere *Die rede der underscheidung*, waar - in de lijn van Paulus - de ordebroeders geadviseerd wordt in hun ware navolging van Christus af te zien van datgene waartoe ze het meest neigen of waartoe ze het meest bereid zijn¹⁹⁴. De overwinnig, de loutering, de deemoediging... begint voor een elke ziel bij de erkenning van haar meest zwakke punt. Zodoende zegt Eckhart in *Die rede der underscheidung*: 'We moeten Hem ieder op eigen wijze volgen'¹⁹⁵, want 'God heeft het heil van de mens niet aan een bijzondere wijze verbonden'¹⁹⁶. Deze gedachte is vertegenwoordigd in de Eckhartpreken uit de *Paradisus*. Denk maar aan preek 16, *Voca operios et*: 'Zo wonderlijk als de gemoederen van de mensen zijn, zo wonderlijk zijn de wegen naar God'¹⁹⁷.

12. Variëteit

De weg uit 'het land van ongelijkheid' en de resulterende Godsontvankelijkheid in de boven behandelde Eckhartpreken uit de *Paradisus* blijken door middel van verschillende figuren beschrijfbaar te zijn. Uit de beschrijvingen in dit hoofdstuk blijkt - in tegenstelling tot datgene wat vaak beweerd wordt - dat Eckhart regelmatig gebruik maakt van opsommingen en stadia. De Eckhartpreken uit de *Paradisus* vertonen een gevarieerd beeld met betrekking tot de voorwaarden voor Godsontvankelijkheid en zijn, zoals gezegd, méér dan varianten op het thema fornuftikeit. Bij veel preken is de ethische focus opvallend. De notie van ontvankelijkheid is gekoppeld aan wijzen van leeg-zijn van creatuurlijkheid en *persona*: louter zijn, rein

194 Vgl. DW V, 254,4-6: "Dar ane volge im, daz dû war nemest, war zuo dû allermeist sîst geneiget oder bereit: dâ verlâz dich ane und nim wol din selbes war."

195 Vgl. DW V, 253,11-12: "Wir suln im éiginlichen nâchvolgen". De wijze van navolging mag dan individueel zijn, de eis van navolging is in principe algemeen. Zie ook E. Wolz-Gottwald, *Meister Eckhart und die klassischen Upanishaden*, (Unipress, Reihe Philosophie, 2), Würzburg 1984, 74: "... jeder ist aufgefordert, auf seine eigene Weise seinen Weg zu gehen."

196 Vgl. DW V, 251,10-11: "Wan got enhât des menschen heil niht gebunden ze deheiner sunderlichen wîse."

197 Zie hoofdstuk III, § 7.

zijn, gestorven zijn, goed zijn, ootmoedig zijn, arm zijn, onderdanig zijn, eenvoudig zijn etc. Voor deze ethisch-ontologische voorwaarden wordt meermaals een vrouwbeeld gebruikt. De gebruikte vrouwbeelden verwijzen naar de Godsontvankelijke toestand van de ziel: klaar - zoals de lidende fornuftikeit - om 'bezwangerd' te worden door God.

In de Eckhartpreken uit de *Paradisus* wordt nergens gesproken over een ongeschapen en onschepbare kracht in de ziel¹⁹⁸. Eerder wordt het omgekeerde benadrukt: het menselijk kennen is beperkt. Alleen door middel van liefde - genade - kan de mens boven zichzelf verheven worden. De liefde blijft zelfs tot meer in staat dan het kennen. Kennen stoot tegen grenzen, door liefde wordt de mens met God verenigd.

Dat God en mens voor elkaar gemaakt zijn, blijkt onder andere uit de wijze waarop de goddelijke genade en de trinitaire zielsstructuur op elkaar afgestemd zijn: door geloof, hoop en liefde vinden kennen, streven en willen hun voltooiing en door deze trinitaire dynamiek wordt de ziel daarheen gedragen waar ze op eigen kracht niet komen kan.

De doorbraak is dáár waar het hart - het centrum - van de mens is: weg uit 'het land van ongelijkheid'. De doorbraak is een 'Wechselweises', waarbij de nadruk ligt op de zich prijsgevende mens. Voor zover de mens zichzelf prijsgeeft, is hij actief; voor zover hij Godsontvankelijk is, is hij passief. De weg naar de doorbraak vereist menselijke werkzaamheid, de doorbraak zelf is goddelijke activiteit: waar de mens zichzelf niet meer vindt, daar vindt hij God.

198 Vgl. hoofdstuk I, § 1.

ENIGE OPMERKINGEN OVER DE ONTSTAANSPERIODE VAN DE ECKHARTPREKEN UIT DE 'PARADISUS'

1. Inleidend

De geconstateerde variëteit in de Eckhartpreken uit de *Paradisus* is geen bewijs voor verschillende ontstaansperiodes, maar het roept wel de vraag op of de betreffende preken niet in verschillende periodes ontstaan zijn. Dit lijkt meer voor de hand te liggen, aangezien verschillende Eckhartpreken uit de *Paradisus* opvallende overeenkomsten vertonen met andere - uiteenlopend gedateerde - werken van Eckhart, hetgeen we in dit hoofdstuk aan de hand van de *Paradisus*preken 15, *Sedebat Ihesus docens*, en 55, *Nisi granum frumenti*, zullen laten zien. Er is geen enkele aanwijzing voor het tegendeel, namelijk dat het merendeel van de Eckhartpreken in één bepaalde periode - 1303-1311 (Ruh) - ontstaan zouden zijn. Indien deze periode voornamelijk wordt gezien in het licht van de beroemde Parijse intellectopvatting, dan passen - strikt genomen - weinig preken in deze periode¹. Op grond van inhoudelijke criteria komt preek 33, *Quasi stella matutina* natuurlijk in aanmerking voor een ontstaanperiode kort na 1303². Preek 20, *Sta in porta*, komt inhoudelijk redelijk dicht bij preek 33³. Preek 48, *Quis putas puer*, lijkt eenzelfde zijnsopvatting als preek 33 te hebben⁴. Preek 28, *Modicum et non*, lijkt op grond van de verwijzing naar de Parijse prioriteitskwestie ook in de periode 1303-1311 tot stand gekomen te zijn. Op grond van voornamelijk inhoudelijke overeenkomsten zouden deze preken uit één periode afkomstig kunnen zijn, maar ook wat betreft deze preken is het niet zeker of ze uit één en dezelfde Erfurtse periode afkomstig zijn.

De filoloog en huidige uitgever van de *Deutsche Werke*, G. Steer, is van mening dat we slechts tot een grove indeling kunnen komen wat betreft de

1 Zie hoofdstuk III, § 9, hoofdstuk IV, § 9.

2 Zie hoofdstuk IV, § 9.

3 Zie hoofdstuk III, § 9 en hoofdstuk IV, § 8.2.

4 Zie hoofdstuk III, § 9.

ontstaansperiode van de Paradisuspreken⁵. Ook hij denkt hierbij aan een breed tijdvak: in de verzameling zijn ook preken te vinden van Eckhart vóór en Eckhart ná 1303-1311.

We willen in dit hoofdstuk wat aanzetten geven voor de idee dat de preken uit een breed tijdvak afkomstig zijn. We concentreren ons dus op de mogelijkheid of er onder de Paradisuspreken produkten aanwezig zijn van de 'jonge' en 'oude' Eckhart. We beginnen met de 'jonge' Eckhart. We doen dit met behulp van Paradisuspreek 15.

In een vroegere studie hebben we erop gewezen dat Paradisuspreek 15, *Sedebat Ihesus docens*, met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid van de 'jonge' Eckhart is en rond 1294 te Erfurt ontstaan is⁶. De redenen voor deze hypothese zullen we in de volgende paragraaf nogmaals uiteenzetten.

2. Preek 15 uit de *Paradisus*: een voorbeeld van een vroege preek (1294)

Het humiliteitsthema treffen we bij Eckhart in verschillende bewoordingen en vormen aan. Zo treffen we in preek 15, *Sedebat Ihesus docens*, een configuratie aan rondom de term 'ootmoedigheid' die zeer lijkt op de wijze van thematisering van humiliteit in Eckharts *Sermo Paschalis* van 1294, de periode dat Eckhart *lector sententiarum* was. Het vermoeden dat preek 15 rondom 1294 is ontstaan, wordt versterkt door het feit dat preek 15 duidelijk sporen draagt van Eckharts functie als *lector sententiarum*. Paradisuspreek 15 vertegenwoordigt volgens onze mening de jonge Eckhart vóór 1302.

2.1. Preek 15 en de *Sermo Paschalis* van 1294

Preek 15, *Sedebat Ihesus docens*, en de Parijse Latijnse paasprek van 1294 hebben, zoals gezegd, eenzelfde configuratie van elementen, waardoor het voor de hand ligt dat preek 15 ontstaan is rond 1294 (of misschien iets later) te Erfurt. Het gaat om de volgende elementen:

1. in beide preken speelt het humiliteitsthema een rol;

5 Dit bleek tijdens een gesprek met professor Steer te Eichstätt, augustus 1992.

6 R. van den Brandt, "Die *Paradisus anime intelligentis*-Sammlung näher betrachtet", in: *L'empreinte de la pensée. Cultures et philosophies de l'Allemagne médiévale. Sources, développement, diffusion*. Actes du Colloque de Strasbourg 1989, ed. A. de Libera, (Quodlibet), Bergamo 1992, 181-195.

2. in beide preken zijn gelijkende uitspraken met betrekking tot zelfkennis te vinden, namelijk dat zelfkennis beter is dan kennis van de 'wereld'. Een dergelijke uitspraak is zeker niet gebruikelijk voor de Duitstalige preken van Eckhart en daarom dus opvallend;
3. in beide preken wordt Albertus geciteerd. dit is een bijzonder gegeven, omdat expliciete citaties van Albertus weinig voorkomen in de werken van Eckhart⁷.

Wat betreft het eerste punt: in de *Sermo Paschalis* is het humiliteitsthema evident⁸. In de vraag *voor wie* het paasmaal voorbereid wordt en *waar* het bereid wordt, fungeert vooral de humiliteit als voorwaarde: de mate van ontvankelijkheid wordt bepaald door de mate van *humilitas* of deemoedigheid⁹.

Al in het begin van Paradisuspreek 15 spreekt Eckhart over *othmudikeit*. Dit begin lijkt met name wat betreft de terminologie op een Augustinuscitaat in een relevante passage over humiliteit in de *Sermo Paschalis*¹⁰. De Latijnse paaspreek hanteert in het citaat de termen 'pax', 'requies' en 'labor'. Preek 15 spreekt over 'vride', 'ruwe' en 'erbeit'¹¹. 'Labor' en 'erbeit' geven in beide preken een tekortkoming aan: een toestand waarin men niet ontvankelijk is voor ware vrede.

Wat betreft het tweede punt: in de *Sermo Paschalis* worden opmerkingen over zelfkennis verbonden met het aspect van *humilitas*: indien je je inner-

7 Vgl. B. Geyer, "Albertus und Meister Eckhart", *Festschrift Josef Quint anlässlich seines 65. Geburtstages überreicht*, hrsg. von H. Moser, R. Schutzzeichel und K. Stackmann, Bonn 1964, 121-126.

8 Vgl. L. Sturlese in zijn inleiding op de *Sermo Paschalis*, LW V, 134: "Hervorzuheben ist ferner das Erscheinen des Motivs der Demut (n.7-8, n 14)"

9 Vgl. LW V, *Sermo Paschalis*, nr. 8, 142,1-3: "(...) quod omne continens quanto est bassius et inferius, tanto capacius. Unde anima quae debet capere hoc sacramentum, quanto est per humilitatem bassior, tanto dei capacior".

10 Vgl. LW V, *Sermo Paschalis*, nr. 7, 141,3-8: "Unde Augustinus in epistula quadam ad Armentarium et Paulinam. 'ibi labor, ubi multa quaeruntur et diliguntur, quibus adispiscendis et retinendis voluntas satis non est, iuxta te esse vero vita est, ipsa vero velle iustitia est. Vide ubi labor est, ibi voluntas satis <non> est. Propoter quod divinitus dictum est: 'in terra pax hominibus bonae voluntatis'. Ubi pax, ibi requies; ubi requies, ibi finis appetendi et nulla causa laborandi". (Cursivering van ons).

11 Vgl. PAI, preek 15, 37,10-15 "daz he saiz, daz meint *ruwe*, wan wer da sitzit, der ist bereitir lutir dinc fore zu brengine dan der da geit oder steit. sitzin bedudit *ruwe*, stein *erbeit*, gein unstedekheit. hrumme sal di sele sitzin, daz ist einir fordrukiter othmudikeit under alle creature, dan cumit si in einen gerastiten *vride*. den *vride* irwirbit si in eime lichte daz licht wirt ur gegebun in einir stillekeit da si inne sitzit und wonit.". (Cursivering van ons).

lijk kent, zul je je vaak deemoedigen¹². In de voorbereiding van het paasmaal is kennis van zichzelf en de eigen zwakheden één van de voorwaarden¹³. En Eckhart citeert Augustinus dat zelfkennis meer lofwaardig is dan onderzoek naar en kennis van de aardse en hemelse dingen¹⁴.

Juist in preek 15 vinden we eenzelfde opmerking: 'want dat de mens zichzelf kent, (dat) is beter dan kennis van alle geschapen dingen'¹⁵.

Wat betreft het derde punt: in de *Sermo Paschalis* wordt Albertus geciteerd waar het gaat om (zelf)kennis: 'Dit weet ik, zoals wij (het) weten, want allen weten we weinig'¹⁶.

Ook in Paradisuspreek 15 wordt Albertus door Eckhart geciteerd. Het citaat dient ter versterking van de ootmoedigheidspassage (zie het eerste punt) oftewel de voorwaarden die aanwezig moeten zijn om het Licht te ontvangen. Het citaat zelf heeft een didactisch karakter en betrekking op de wijze - de houding - waarop de jonge meesters het beste kennis kunnen verwerven: niet liggend, maar zittend¹⁷.

2.2. Was Eckhart *lector sententiarum* toen hij preek 15 voordroeg?

Eckhart was *lector sententiarum* toen hij de *Sermo Paschalis* aan de theologische faculteit te Parijs voordroeg. De vraag is nu: wanneer preek 15 inderdaad in dezelfde tijd tot stand gekomen is als de paaspreek, zijn er dan

12 Vgl. LW V, *Sermo Paschalis*, nr. 14, 146,4-5. "Si te intus cognoscas, te humiliabis frequenter."

13 Vgl. LW V, *Sermo Paschalis*, nr. 13, 144,9-11. " (.) Petrus interpretatur "agnoscens", ergo agnito sui ipsius et infirmitatis propriae est unum quod praemittitur ad parandum."

14 Vgl. LW V, *Sermo Paschalis*, nr. 13, 144,12-145,4 " (.) Unde Augustinus De Trinitate I. IV in principio "scientiam terrestrium atque caelestium rerum magni aestimare solet genus humanum, in quo profecto meliores sunt qui huic scientiae proponunt nosse semet ipsos. Unde probabilior laudabiliorque est animus cui infirmitas propria nota est quam qui ea non respecta vias siderum scrutatur, etiam cogniturus".

15 Vgl. PAI, preek 15, 39,2-4. "wan daz sich der mensche selbir bekenne, daz ist bezzir dan bekentnisse allir geschaffiner dinge".

16 Vgl. LW V, *Sermo paschalis*, nr. 13, 145,5-6 "Et Albertus saepe dicebat. 'hoc scio sicut scimus, nam omnes parum scimus'" Door L. Sturlese vertaald als "'Dies weiß ich, wie wir es eben wissen, denn wir wissen alle wenig'".

17 Vgl. PAI, preek 15, 37,15-20 "Albertus daz ist di sache daz di meistere sitzin di da lernin sullin di kunste, wan wer da ligit, deme gein di grobin geiste, daz ist daz grobe bluit, uf in daz hirne und vordinstent daz forstentnisse. wan aber der mensche sitzit, so sinkit daz grobe bluit, und di lichtin geiste dringint uf zu deme hirne, so wirdit di memoria irlichtit hirumme saz Christus in deme temple, daz ist in der sele".

sporen van Eckharts functie als *lector sententiarum* in deze preek te vinden? Het antwoord: ja.

In preek 15 staat de wijsheid van Christus centraal. Eckhart onderscheidt vier soorten van wijsheid: goddelijk, bovennatuurlijk (maar geschapen), natuurlijk en gemeenschappelijk met de engelen, zintuigelijk¹⁸. Juist deze problematiek treffen we aan in de *Sententiën* van Petrus Lombardus¹⁹. En het is niemand minder dan Albertus Magnus die in zijn commentaar op de *Sententiën* van Lombardus het schema van Alexander van Hales - Christus heeft zes soorten van *cognitiones* - tot vier soorten *cognitiones* reduceert²⁰. De vooronderstelling is gewettigd dat Paradisuspreek 15 - waarin de vier bovengenoemde kenwijzen de preek domineren - door Eckhart is voorgedragen in de periode dat hij zelf de *Sententiën* becommentarieerde of kort daarna, dus rond 1293/94.

Behalve dat hier met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid sprake is van een vroege preek, betreft het ook een preek van de jonge Eckhart die Albertus op meerdere niveaus als zijn inspirator erkende; niet alleen wat betreft de soorten wijsheid van Christus, ook in het benadrukken van de *othmudikeit*; in welke kontekst uiteindelijk ook de opmerking over (zelf)kennis thuishoort.

3. Preek 55 uit de *Paradisus*: een late preek

Nemen we preek 55, *Nisi granum frumenti*, uit de *Paradisus*. Wat kunnen we over deze preek zeggen? Het is de preek waarin de ontvankelijkheid kort en bondig uitgedrukt wordt: "also muiz di sele sterbin, sal si inphenclich werdin einis anderin wesines"²¹. Het thema van het sterven of

18 Vgl. PAI, preek 15, 37,25-38,12: "Christus hatte vierlege kunst und wisheit. di erste was *gotlich* (...). di andere kunst Christi di ist *creature*, daz ist di kunst di sinir sele ingegozzin wart, du si *geschaffin* wart, und di ist *ubernaturlich*. (...). di dritte kunst ist di hi hait *mit den engilen* di in un habint bilde allir dinge. Dionysius: 'du Got di engle geschuf, du gab he un bilde allir dinge, daz habin si *naturlichin*'. (...). di vierde kunst di he hatte, di was an der *sinlichkeit*, wan waz di sinne begrifin fon buzin, daz wirdit geistliche getragin in di bilderinnen, und da so vazzit ez das inblickin des forstentmisses (...)." (Cursivering van ons).

19 Vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, Editio tertia, Tom. II (Grottaferrata/Rome 1981), Lib. III, dd. 13-14, 84-92.

20 Vgl. E.H. Weber in: Saint Bonaventure, *Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, Paris 1985, 138-139; Albertus Magnus, *Commentarii in III Sententiarum*, ed. Borgnet, (Opera omnia 28), Parisiis 1894, Lib. III, d.13 aa. 10-12, 249-251. Thomas van Aquino vermeldt in zijn commentaar op de *Sententiën* slechts drie soorten van wijsheid.

21 PAI, preek 55, 120,9-10; zie hoofdstuk III, § 15.

tenietgaan is al bij de jonge Eckhart aanwezig, zij het soms vanuit een ander perspectief geformuleerd. Zo lezen we in *Die rede der underscheidung*: 'Want geheel ons werkelijk zijn is in niets anders geworteld dan in een tenietgaan'²². Indien we preek 55 proberen te dateren, hebben we in eerste instantie weinig houvast. Bij nadere beschouwing echter, blijkt dat er opvallende overeenkomsten zijn tussen deze preek en het *Liber Benedictus*. Dit betekent dat de preek naar alle waarschijnlijkheid vrij laat tot stand gekomen is.

3.1. Overeenkomsten van preek 55 met het *Liber Benedictus* wat betreft termen, uitdrukkingen en gebruik van bijbelcitaten

Aan de hand van een aantal passages uit preek 55 zullen we laten zien dat preek 55 terminologisch en wat betreft het gebruik van bijbelcitaten overeenkomsten vertoont met het *Liber Benedictus* van Eckhart:

a. "gebern ist also vil alse gewerdin. ur gewerdin ist in der ewigin geburt"²³.

De term 'gebern': vaak gebruikt in de *Liber Benedictus* en wordt niet gebruikt in *Die rede der underscheidung*.

De term 'gewerden': wordt gebruikt in het *Liber Benedictus* en wordt niet gebruikt in *Die rede der underscheidung*.

Wat betreft de uitdrukking 'ewigin geburt': vergelijk het *Liber Benedictus*: "daz der sun also êwicliche geborn ist, daz er doch âne underlâz noch wirt geborn"²⁴. Een gelijkende uitdrukking komt niet voor in *Die rede der underscheidung*. Overigens wordt de term 'geburth' helemaal niet gebruikt in *Die rede der underscheidung*.

b. "di sele intgeit urre nature und irme wesine und irme lebine und wirt geborn in der gotheit"²⁵.

22 DW V, 294,7-8; zie hoofdstuk I, § 3, voetnoot 58; hoofdstuk III, § 9.

23 PAI, preek 55, 121,11-12.

24 DW V, 44,1-2.

25 PAI, preek 55, 121,15-16.

De termen 'natur', 'wesin' en 'lebin' uit preek 55 zijn wat betreft hun specifieke combinatie alleen in het *Liber Benedictus* te vinden: "Und gotes wûren ist sîn natûre, sîn wesen, sîn leben, sîn saelicheit."²⁶.

Verder vinden we alleen in het *Liber Benedictus* de combinatie van twee van bovenstaande termen, zoals: "(...) und gibet im sîne eigen natûre und ouch ein wesen sîn selbes"²⁷; "(...) daz man dâ aleine vinde blôz leben, wesen, wârheit und güete"²⁸; "Dâ nimet si allez ir wesen und ir leben"²⁹.

De term 'gotheit': komt zes maal voor in het *Liber Benedictus* en wordt éénmaal gebruikt in *Die rede der underscheidunge*.

Wat betreft de constructie 'in der gotheit': vergelijk het *Liber Benedictus*: "Glîchnisse gibet man deme sune in der gotheit"³⁰; "(...) daz unser herre, gotes sun in der gotheit, sprichet"³¹; "Der sun in der gotheit nâch sîner eigenschaft engibet niht anders dan sun-wesen, dan got-geborn-wesen"³²; "(...) in der gotheit sune in deme vater"³³; "Wan gotes sun in der gotheit und in der êwicheit"³⁴.

c. "Nu mochte man fragin, was meinit unse herre daz he sprichit: '*da ich bin, da sal* etc.? vil lichte meinit he daz Got Gode etwaz wolde forstelin daz he der sele wolde gemeinen. in dem erstin uzbruche da der son uzblickit fon dem vadere, und doch *inne blibinde* da inne, er dan he, der son, geborin worde, da wil he sich ur gemeinen. da *inne blibinde*, da her noch nirgin uzblickit, da gewirt si mitme sone."³⁵.

Vergelijk het *Liber Benedictus*: "(...): werde sun als ich sun bin, geborn-got, und daz selbe ein, daz ich bin, daz ich schepfe inwesende, *inneblibende* in des vaters schôze und herzen. Vater sprichit der son, ich wil, daz, der mir volget, der ze mir kumet, *daz der sî, dâ ich bin*."³⁶.

26 DW V, 44,16.

27 DW V, 33,16-17.

28 DW V, 116,5-6.

29 DW V, 116,29-30.

30 DW V, 30,10-11.

31 DW V, 42,4-5.

32 DW V, 42,9-10.

33 DW V, 46,19-47,1.

34 DW V, 48,5.

35 PAI, preek 55, 121,6-11.

36 DW V, 46,7-10.

De gelijkenis van de twee passages is opvallend. Beide passages impliceren Joh, 12, 26: 'Indien iemand mij dient, hij volge mij, en waar ik ben, zal ook mijn dienaar zijn...'. En de Zoon is *inne blibende*, bij de Vader. Alleen daar kan de ziel geboren worden in God. Vergelijk ook uit het *Liber Benedictus*: "Dar umbe vil lihte sprichet der sun: in der gotheit sune in dem vater, dâ ich bin, dâ sol wesen, der mir dienet, der mir volget, der ze mir kumet"³⁷.

d. "darumme sprichit di sele in Cantico; 'tochtere fon Jerusalem, mirkit mich nicht daz ich brun sî, daz hat mir zwei dinc getan. daz eine: di sonne hait mich beschinen (...) darumme insprecht nicht, daz ich brun si. ich bin schone und edile in miner nature und bin gar luitselic."³⁸.

Vergelijk het *Liber Benedictus*: "'Niht enahet', meinet daz buoch der minne, 'daz ich brûn bin, ich bin doch schoene und wol gestalt; aber diu sunne hât mich entverwet."³⁹.

Op grond van bovengenoemde overeenkomsten is duidelijk dat Eckhartpreek 55, *Nisi granum frumenti*, uit de *Paradisus* mogelijk uit Eckharts Straatsburgse periode stamt.

4. Vragen, suggesties

Hebben we meer aanknopingspunten om vroege Erfurtse preken (1294-1298) te vinden?

Een volledige weergave van *Paradisus*preek 15 is in het Neurenbergse handschrift Cent. IV 40 te vinden⁴⁰. Ook een aantal andere *Paradisus*preken hebben een volledige parallelpreek in dit Neurenbergs handschrift. Zo bijvoorbeeld de zeer korte preek 8, *Post dies octo*, die eigenlijk slechts uit een opsomming bestaat⁴¹ en dus wat betreft stijl zeer eenvoudig is. Ook preek 49, *Sancti per fidem*, heeft haar parallel in het Neurenbergs handschrift⁴². Deze preek valt, zoals preek 8, op door een eenvoudige opsom-

37 DW V, 46,19-47,2.

38 PAI, preek 55, 120,21-28.

39 DW V, 114,11-12.

40 Vgl. Ph. Strauch, PAI, XXII.

41 Zie hoofdstuk V, § 5.4 en § 5.5.

42 Zie wat betreft preek 8: Ph. Strauch, PAI, XXII; zie wat betreft preek 49: Ph. Strauch, PAI, XXVII.

mende structuur⁴³. Is in het bedoelde Neurenbergse handschrift een blok met vroege Eckhartpreken terechtgekomen? Of vertelt de overleveringsgeschiedenis hier een heel ander verhaal? In elk geval geeft de inhoud van beide preken de indruk dat Eckhart aan het begin van zijn carrière staat. Dezelfde indruk maakt preek 10, *Angelus domini apparuit*, waar Eckhart op ongebruikelijke wijze spreekt over het beeld van de Heilige Drievuldigheid dat in de ziel geschapen is⁴⁴. De trinitaire structuur van de ziel komt meestal op een andere wijze aan de orde⁴⁵.

De vroege Paradisuspreek 15, *Sedebat Ihesus docens*, valt op door het Albertus-citaat en de duidelijke invloed van Albertus. De enige andere Paradisuspreek waarvoor hetzelfde geldt, is preek 59, *Homo quidam erat*, waarin Albertus driemaal geciteerd wordt en de invloed van Albertus duidelijk aanwezig is. Beide preken hebben passages die terminologisch en inhoudelijk zeer aan elkaar verwant zijn. Bijvoorbeeld:

Preek 15:

"di erste kunst di Got ist, uz der geflozzin sint *alle dinc*, mit der larte he uns wi wir widirkerin soldin und sullin und ordenen alle dinc *in urin erstin orsprunc*."⁴⁶.

"(...) also hait di sele eine *muglichkeit alle dinc* zu begrifine."⁴⁷.

Preek 59:

"daz dritte, daz he *orsprungelich* ist, hiramme ist he *uzflizinde in alle dinc*. Albertus: 'drigirhande wîs *flûzit* he *uz in alle dinc* gemeinliche mit wesine und mit lebine und mit lichte, und sunderlich in die fornuftigin sele an *mugintheit allir dinge* und an eime widirrucke der creature *in iren erstin orsprunc*'."

De passages uit preek 15 verwijzen impliciet naar Albertus⁴⁸, de passage uit preek 59 verwijst expliciet naar Albertus. Betekent dit dat preek 59, *Homo quidam erat*, ook een vroege ontstaansperiode heeft? Heeft deze preek overeenkomsten met andere vroege werken van Eckhart? Details lijken inderdaad te verwijzen naar Eckharts *Collatio in libros sententiarum* en *Die rede der underscheidung*. Zo spreekt Eckhart in preek 59 over de 'onverander-

43 Zie hoofdstuk V, § 7.2.

44 Zie hoofdstuk III, § 7.

45 Vgl. hoofdstuk V, § 6.

46 PAI, preek 15, 38,13-15.

47 PAI, preek 15, 38,32.

48 Zie dit hoofdstuk, § 2.

lijkheid' - "unwandelhaftikeit" - van God⁴⁹, een wijze van uitdrukken die kenmerkend is voor de jonge Eckhart in zijn *Collatio*⁵⁰. Verder komt in preek 59 de term 'druppel' - "trophe" - voor. Deze term vinden we wat betreft de Duitse traktaten slechts in *Die rede der underscheidung*: "... dan der einen *tropfen* wazzers güzze in ein vaz wînes: dâ waere wazzer und wîn, und daz wirt also in ein *gewandelt*..."⁵¹. En in preek 59 lezen we: "der eine *trophin* worfe in daz mer, so *wandelit sich* daz *trophe* in daz mer"⁵². Verder maakt Eckhart in preek 59 het onderscheid tussen natuurlijk en genadelijk verstaan⁵³. Een soortelijk onderscheid zien we bijvoorbeeld niet in het *Liber Benedictus*, maar wel herhaaldelijk in *Die rede der underscheidung*, waar Eckhart onder andere spreekt over een tweërlei weten in dit leven: een bovennatuurlijk en een natuurlijk weten⁵⁴. Voor hen die zich meer *en detail* in de ontstaansperiode van preek 59 willen verdiepen, is het raadzaam preek 60 in de bewijsvoering te betrekken. Preek 59 en 60 lijken terminologisch erg veel op elkaar. Opvallend is dat in de langere parallelversie van preek 60 zoals uitgegeven door Pfeiffer⁵⁵, gesproken wordt over "driu verstantnisse" van de ziel, die bepaald niet typisch zijn voor de latere Eckhart, maar wel passen bij de vroege Eckhart en de kentheorie van Albertus. Het eerste "verstantnisse" is het begrijpen van de dingen, het tweede "verstantnisse" is zelfkennis oftewel het begrijpen van zichzelf (in overeenstemming met Paradisuspreek 15 en de *Sermo Paschalis*!) en door dit tweede "verstantnisse", de zelfkennis, komt de ziel tot het derde "verstantnisse", namelijk het kennen van "diu einige einekeit"⁵⁶. Het laatste is typisch voor Albertus' kenleer. Opvallend is overigens dat Dionysius in zowel preek 15 als 60 geciteerd wordt. Indien beide preken ontstaan zijn in de eerste periode, dan betekent dit dat behalve Albertus, ook Dionysius bij de jonge Eckhart (vóór de Parijse *Quaestiones*) een belangrijke autoriteit was⁵⁷.

49 Zie PAI, preek 59, 126,28.

50 Zie hoofdstuk III, § 9.

51 DW V, 269,5-6.

52 PAI, preek 59, 126,30-31.

53 Zie hoofdstuk IV, § 17.

54 DW V, 240-244. Zie ook DW V, 295,7-8: "Wan alle die gâbe, die er uns ie gegap, nôch gâbe der natûre noch gâbe der gnâde, ..."; DW V, 307,1: "Und vorschten, ob ez gnâde oder natûre sî,...".

55 Zie hoofdstuk IV, § 8.3, voetnoot 132.

56 F. Pfeiffer (ed.), "Predigten und Sprüche", 242,29-32: "Driu verstantnisse hât diu sêle. das eine ist das si verstêt diu ding diu ob ir sint. das ander das si sich selben verstêt. von dem bekantnisse kumet si in das dritte: das ist diu einige einekeit."

57 Zie K. Ruh, "Dionysius Areopagita im deutschen Predigtwerk Meister Eckharts", in: *Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch* 13, 1987, 207-209. K. Ruh stelt vast dat

Ph. Strauch constateerde dat een zestal Paradisuspreken naar Eckharts Straatsburgse periode verwezen. Een drietal preken in eerste instantie vanwege een gemeenschappelijke bijbeltekst, een ander drietal preken vanwege zowel een gemeenschappelijke bijbeltekst als gemeenschappelijke inhoud. Strauch verwijst hierbij naar Pfeiffer die bij zijn uitgave van de teksten van Meister Eckhart gebruik maakte van een kopie van een verbrand Straatsburgs handschrift uit de veertiende eeuw. De Paradisuspreken 24, 26 en 28 hebben in elk geval eenzelfde titel als de Pfeifferpreken 32, 34 en 41. De Paradisuspreken 20, 21 en 34 komen inhoudelijk overeen met de Pfeifferpreken 35, 41 en 52⁵⁸. De genoemde preek 24 heeft ook inhoudelijk veel overeenkomsten met de Pfeifferpreek 32. Beide preken zijn in de *Deutsche Werke* opgenomen als de preken 20a en 20b. Dit betekent dat de preken 20, 21, 24 en 34 zeker voor een late Straatsburgse ontstaansperiode in aanmerking komen⁵⁹.

Typisch is dat de preken 21, *Vir meus mortuus*, en 24, *Homo quidam fecit*, duidelijk eenzelfde fornuftiteitsopvatting vertegenwoordigen: de fornuftigheid is het beeld Gods, de man, de zielevonk⁶⁰. Deze twee preken doen denken aan de preek *Von dem edlen menschen* uit het *Liber Benedictus*: 'De innerlijke mens is Adam. De man in de ziel...'⁶¹. Overigens is de term 'man' in de Duitstalige traktaten van Eckhart alleen in het *Liber Benedictus* terug te vinden.

Preek 20, *Sta in porta*, onderscheidt zich terminologisch van de preken 21 en 24. De term 'fornuftigheid' is in deze preek niet gelijk aan het beeld Gods, de man enzovoort⁶². Mogelijk is deze preek een vroegere preek. We hebben boven gesuggereerd dat deze preek (vanwege enige gelijkenis met preek 33) misschien tot de periode 1303-1311 behoort.

Wat betreft Paradisuspreek 34, *Consideravit semitas domus*, zegt Quint dat het merendeel van de varianten "unschwer als unürsprünglich" te herken-

Dionysius als spirituele autoriteit niet bij de latere Eckhart (Straatsburg, Keulen) te vinden is, maar in Eckharts werk tot het tweede Parijse magisterium (1311-1313). Ruh doelt hierbij vooral op de periode 1303-1311. Wij zouden aan deze 'tweede periode' de 'eerste periode' willen toevoegen.

58 Ph. Strauch, PAI, XI.

59 J. Quint verwijst in *Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts*, Bonn 1932, pagina XLIV, naar het in 1870 verbrande Straatsburgse handschrift als 'Str 1' (Straßburg, Bibliothèque de la Ville, cod. 4° A98, 14 Jh., Perg.). Kopie van dit handschrift: W 1 (Wien, Stadtbibliothek, Nr. 303, cod. 4° 15 383 (Suppl. 2783), Pap.

60 Zie hoofdstuk IV, § 6.

61 DW V, 110,5-6.

62 Vgl. hoofdstuk IV, § 8 en § 15.

nen zijn⁶³. Zo is volgens Quint het begin van de *Paradisuspreek* - waarin "sente Elizabet" genoemd wordt - een toegevoegde tekst⁶⁴. Hetzelfde geldt voor "dise frouwe sente N. oder Elizabet" aan het eind van de preek⁶⁵. De *Paradisusredactie* benadrukt het feit dat het hier om de Heilige Elizabeth van Thuringen gaat, hetgeen pleit voor een bewerking van de preek in het Thüringse Erfurt. Maar welke materiaal had(den) de verzamelaar(s) voor zich liggen? Is de oorspronkelijke tekst (vanwege de niet-expliciete vermelding van Elizabeth van *Thüringen*) in een *niet-Thüringse* omgeving tot stand gekomen? Zoals bijvoorbeeld Straatsburg?

De historische waarheid over de Eckhartpreken uit de *Paradisus anime intelligentis* - wanneer en waar zijn de afzonderlijke preken ontstaan; wanneer, waar, waarom en hoe zijn juist deze preken in de *Paradisusverzameling* beland - zal ons waarschijnlijk *in hac vita* niet geopenbaard worden. Het historisch Eckhartonderzoek lijkt op Zeno's paradox van de schildpad: het eindpunt wordt nooit bereikt. We bevinden ons in een "vor- und rückwärtsschreitende Bewegung" (Degenhardt)⁶⁶. Ondanks dat zijn we toch een stuk verder gekomen. Het is tijd om het estafette-stokje door te geven aan de filologen die misschien ooit de finish zullen bereiken.

63 J. Quint, *Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts*, 494-501, ihb 496.

64 Vgl. J. Quint, DW II, 132, voetnoot 1. Vgl. PAI, preek 34, 77,14-16: "in deme buche der wisheit stent dise wort geschribin und mac man si predigin fon einir iclichin heligin sele und sundirlichin fon sente Elizabet".

65 PAI, preek 34, 79,30.

66 I. Degenhardt, *Studien*, 322.

SLOTWOORD

Het boek van Degenhardt over de veranderingen en schommelingen van het Eckhartbeeld is, ofschoon alweer vijfentwintig jaar oud, één van de meest behartenswaardige studies voor het Eckhartonderzoek. Degenhardt dwingt door haar 'bonte kaleidoscoop van Eckhartbeelden'¹ tot het rekenschap afleggen van (on)verborgen wensen omtrent het Eckhartbeeld. Zo hadden wij bijvoorbeeld niet zoals Schopenhauer de wens om Eckhart van zijn 'christelijke substantie te beroven'², aangezien de historische Eckhart zichzelf nu eenmaal als christen begreep³.

De teksten van Eckhart getuigen van intuïtieve begaafdheid, een kritische geest⁴ en een bijzondere taalvaardigheid. Deze elementen waren, juist in combinatie met een 'kettens aureool', regelmatig aanleiding tot idolatrieën. Zo prikkelde Eckhart niet slechts één keer de verbeelding van nieuwe ideologische ontwikkelingen. Naast Büttners voorstelling van Eckhart als de inspirator van een "religiöse Neuschöpfung"⁵ zien we bijvoorbeeld de activiteit van de Duitse partij-ideoloog van de Nationaal-Socialisten, A. Rosenberg, die Eckhart introduceerde als de grote apostel van het noordelijke avondland van wie elk woord een slag in het gezicht was van de Rooms-Katholieke Kerk⁶. Het is volgens Rosenberg bij Meister Eckhart dat de Germaanse ziel voor het eerst tot

1 I. Degenhardt, *Studien*, 323.

2 I. Degenhardt, *Studien*, 158. Volgens Degenhardt 'berooft Schopenhauer Eckhart van zijn christelijke substantie'. Vgl. wat betreft het Eckhartbeeld van Schopenhauer: I. Degenhardt, *Studien*, 156-165. Schopenhauer was van mening dat Eckhart werkelijk diepe en juiste kennis had, maar dat de christelijke mythologie dit eigenlijk weer een beetje bedierf. Daarom moet de christelijke mythologie in de teksten van Eckhart opgevat worden als slechts beeldspraak.

3 Zie hoofdstuk I, § 2.

4 Met 'kritische geest' bedoelen we vooral: Eckhart als 'Gesinnungsethiker' (vgl. hoofdstuk III, § 5): het gaat niet om de act, maar om de intentie. Als zodanig kritiseerde hij vormen van christelijkheid die alleen een buitenkant, maar geen binnenkant hadden, zoals bijvoorbeeld vasten, bidden en allerlei vormen van boetedoening (vgl. hoofdstuk V, § 9.2).

5 *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und hrsg. von H. Büttner, Band I, Jena 1923, 9.

6 Vgl. I. Degenhardt, *Studien*, 263. I. Degenhardt baseert zich vooral op *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1933 (12e druk) van A. Rosenberg.

bewustzijn van zichzelf komt⁷. Deze voorbeelden geven aan hoezeer de beeldvorming van Eckhart gestuurd wordt door (on)verborgen wensen en agenda's.

Wij hebben gepoogd een wens wensloos (zonder verborgen agenda) te vervullen: we wilden iets dichterbij in de buurt komen van de historische Eckhart. Eén van de voorwaarden om dit doel te verwezenlijken was te werken met teksten die een betrouwbare historische basis vormden: de Eckhartpreken uit de *Paradisus anime intelligentis*. Tot onze verrassing wekten deze preken een geheel andere indruk dan de eerste preken uit de *Deutsche Werke*. De preken weerspiegelden niet zozeer een Eckhart die met grote regelmaat 'van ketterij verdachte uitspraken' deed, maar een Eckhart met een gevarieerd preekaanbod waarin weinig verdachte uitspraken te vinden waren⁸. De reden voor de bijna-afwezigheid van verdachte elementen is niet met zekerheid te geven. De meest voor de hand liggende reden is dat we in de *Paradisus* te maken hebben met het normale preekaanbod van Eckhart, terwijl de eerste drie banden van de *Deutsche Werke* een zekere vertekening geven van de preekactiviteit van Eckhart, omdat deze kritische editie wat betreft de authenticiteit zich in eerste instantie baseert op het *Rechtfertigungsschrift*⁹.

Een tweede verrassing was dat de *Paradisus*preken niet zozeer in het licht van de *Quaestiones Parisienses* staan zoals Ruh vooronderstelt. De specifieke vormgeving van de Parijse doctrine is weliswaar in al haar facetten terug te vinden in *Paradisus*preek 33, *Quasi stella matutina*, maar in de overige preken zijn de sporen minder duidelijk of afwezig. De inhoud van het merendeel van de preken vertoont een ander beeld dan de doctrine van de *Quaestiones Parisienses*. De gevarieerde inhoud van de Eckhartpreken uit de *Paradisus* maakt het niet aannemelijk dat de Eckhartpreken uit de *Paradisus* in één bepaalde periode, namelijk 1303-1311, ontstaan zijn. Het Eckhartonderzoek zal de wijdverspreide these van Ruh moeten herzien. Wij hebben hiertoe een eerste aanzet gegeven in de vorm van 'tegenbewijzen' oftewel 'aan-zekerheid-grenzende-waarschijnlijkheden'. Wij achten het zeer waarschijnlijk - op grond van inhoudelijke, formele en andere overeenkomsten van Eckhartpreken uit de *Paradisus* met gedateerde werken van Eckhart - dat de veertiende-eeuwse verzameling preken bevat uit verschillende fases van Eckharts leven. Ook de jonge Eckhart van de dertiende eeuw kunnen we in deze verzameling terugvinden. Wanneer Ruh zegt dat Eckhart pas originele (metafysische)

7 I. Degenhardt, *Studien*, 264.

8 Vgl. hoofdstuk I, § 1.

9 Vgl. hoofdstuk II, § 4.

posities inneemt als magister van de Parijse *Quaestiones* en dat het 'geleerde element' en de universitaire nabijheid van deze posities zichtbaar zijn in de Eckhartpreken uit de *Paradisus*¹⁰, dan ziet hij andere, minder 'originale' posities van Eckhart over het hoofd. De feitelijke variatie van de Eckhartpreken uit de *Paradisus* verdient het om bevrijd te worden uit een te eenzijdig blikveld.

Het vergrootglas van onze studie was de wijze waarop Godsontvankelijkheid in de preken tot uitdrukking werd gebracht. Door dit vergrootglas zagen we - ondanks de herhaling van hetzelfde thema - het gevarieerde karakter van de preken. Eckhart spreekt over hetzelfde steeds hetzelfde en toch weer anders. We hebben de golven van deze beweging geregistreerd. De registratie was alleen mogelijk door de terugkomende wetmatigheid - het breekpunt, de caesuur tussen Godsontvankelijk en niet-Godsontvankelijk - steeds op te sporen en te beschrijven. Dit breekpunt wordt nergens gedragen door een dualistisch mensbeeld en ook niet door de zogenaamde 'ketterse' opvatting van een 'ongeschapen en onschepbare kracht' in de ziel¹¹. Eckhart benadrukt de eenheid van de mens. De mens heeft in principe twee mogelijkheden: louterheid/nieuwheid of duisternis/oudheid. In het eerste geval valt de mens samen met de essentie van zijn bestaan en is als 'bi Gode'. In het laatste geval vervreemdt de mens van de essentie van zijn ziel en hij verwijderd zich daardoor van zijn goddelijke oorsprong.

Fornuiftiteit is nauw met Godsontvankelijkheid verbonden. In de antropologie van Eckhart kan deze term gebruikt worden voor de spirituele substantie of de zielsessentie die de mens tot werkelijk mens maakt. De mens is een spiritueel en Godsontvankelijk wezen door 'fornuiftiteit' oftewel 'intellectus'¹². In de *Paradisuspreken* echter blijkt de term 'fornuiftiteit' beweeglijk en lang niet altijd inwisselbaar met de loutere essentie van de ziel. Deze beweeglijkheid betekent niet dat Eckhart per preek de onderliggende antropologie verandert, maar dat er sprake is van wisselende perspectieven. Dit uit zich bijvoorbeeld door het kiezen van andere termen of door een andere rangschikking van termen. Wisseling van perspectief kan door meerdere factoren (kontekst van de preek,

10 Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, 32.

11 Deze constatering is dus in overeenstemming met Eckharts eigen getuigenis, namelijk dat hij nooit beweerd heeft dat er een 'ongeschapen en onschepbare kracht' in de ziel is. In die zin kunnen we met O. Karrer zeggen: "Und so meine ich heute noch, es gehöre zur Pflicht der Billigkeit und Pflicht des Historikers, dem feierlichen Selbstzeugnis eines beliebigen ordentlichen Menschen, und hiesse er auch nicht Eckhart, solange Glauben zu schenken, bis klare Gegenbeweise vorliegen.". Zie O. Karrer, *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart*, (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 19), Würzburg 1928, 36-37.

12 Zie hoofdstuk III, § 3.

publiek, periode) bepaald zijn. Het verwijst niet naar "völlige Verschwommenheit und Unklarheit", "gräuliche Begriffsverwirrung" en naar "die Thatsache der Inconsequenz des Eckhartschen Denkens", zoals Denifle ooit beweerde¹³.

Godsontvankelijkheid wordt niet uitsluitend omschreven in termen van 'fornuftikeit' en 'forstentnisse'. De menselijke werkelijkheid, de vermogens en de onvermogens, worden in de Eckhartpreken uit de *Paradisus* op verschillende wijzen omschreven. Wij hebben ervoor gekozen om - dicht bij de tekst blijvend - behalve de beweeglijkheid van de term 'fornuftikeit' ook andere formuleringen van Godsontvankelijkheid te laten zien, zodat we een reëel idee krijgen van de verschillende formuleringen van de 'historische Eckhart'. Hierdoor werd zichtbaar dat Eckhart regelmatig gebruik maakte van opsommingen en stadia, hetgeen men doorgaans als niet typisch Eckhartiaans beschouwd. Ook zagen we de fenomenen van het beperkte kennen en de onbeperkte liefde en genade, de omhulde tegenwoordigheid Gods, de trinitaire zielsdynamiek, en de meer ethische beelden van Godsontvankelijkheid die regelmatig gekoppeld werden aan een vrouwbeeld. Zo zagen we de ootmoedigheid van Maria, de alleen-Gods-eer-zoekende ziel van Maria Magdalena, de vlijtige en aan-God-geoefende ziel van Elizabeth van Thüringen, de (maagdelijke) reinheid van Johannes' moeder Elizabeth en - niet te vergeten - de 'weduwe' die (zoals Elizabeth van Thüringen) alles achter zich gelaten had en daarom Godsontvankelijk was. De beschreven ethische voorwaarden voor ontvankelijkheid - louter zijn, rein zijn, gestorven zijn, goed zijn, ootmoedig zijn, arm zijn, onderdanig zijn, eenvoudig zijn, alleen Gods eer zoekende - zijn op te vatten als het ontbeelde en transparante gemoed: de plaats of de toestand waarin de mens zijn *persona hominis* heeft losgelaten en samenvalt met de loutere essentie van zijn ziel.

De Eckhartpreken uit de *Paradisus* herbergen meer dan herkenbare en 'originale posities'. De Eckhartpreken uit de *Paradisus* zijn lang niet altijd zo 'geleerd' als de beroemde preek *Quasi stella matutina*. De door de verzamelaar(s) geselecteerde preken zijn zowel van een verschillend kaliber als van een verschillend karakter. De voortdurende registratie van de wetmatigheid van het breekpunt - de caesuur tussen de lagere en hogere kenwijze, de mens die uit 'het land van ongelijkheid' komt - gaf meerdere (ver)gezichten op het 'Wechselweises' van God en mens.

13 H. Denifle, "Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre", in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2, hrsg. von H. Denifle und F. Ehrle, Berlin 1886, Graz 1956 (herdruk), 417-615, iib 519.

BIBLIOGRAFIE

Woordenboeken

- Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, mit Benutzung des Nachlasses von G F Benecke ausgearbeitet von W Müller und F Zarncke, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1854-1866, Stuttgart 1990
- Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, von M Lexer, zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuch von Benecke-Müller-Zarncke, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1872, Stuttgart 1979

Gebruikte Eckhart-edities

- Strauch, Ph (ed), *Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornuftigen sele)*, aus der Oxforder Handschrift Cod Laud Misc 479, nach E Sievers' Abschrift, hrsg von Philip Strauch, Berlin 1919
- Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936vv
- Meister Eckhart, *Die deutschen Werke* Hrsg und übersetzt von J Quint DW I *Meister Eckharts Predigten* (1-24), 1958 DW II *Meister Eckharts Predigten* (25-29), 1971 DW III *Meister Eckharts Predigten* (60-86), 1976 DW V *Meister Eckharts Traktate* • *Liber "Benedictus" I Daz buoch der götlichen troestunge II Von dem edlen menschen* • *Die rede der underscheidung* • *Von abegescheidenheit* 1963, 1987² [DW IV (preken) wordt voorbereid door G Steer en zal in de loop van 1993 verschijnen]
 - Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke* LW I (1) I *Prologi in Opus Tripartitum Expositio Libri Genesis et Libri Exodi secundum recensionem* Cod Amplon Fol 181[E] • II *Prologi in Opus tripartitum et Expositio Libri Genesis secundum* Cod Cusani 21 et Treverensis 72/1056 [CT] • III *Liber Parabolarum Genesis*, hrsg und übersetzt von K Weiß, 1964, 1988² LW I (2) I *Prologi in opus tripartitum et Expositio Libri Genesis secundum recensionem* Cod Oxoniensis Bodleiani Laud misc 222 [L] *Adiectae sunt recensiones E et CT denuo recognitae*, hrsg von L Sturlese, 1987ff II *Liber Parabolarum Genesis*, editio altera (nog niet uitgegeven) LW II I *Expositio Libri Exodi*, hrsg und übersetzt von K Weiß • II *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici cap 24* • III *Expositio Libri Sapientiae* • IV *Expositio Cant 1,6*, hrsg und überstezt von J Koch und H Fischer, 1954ff LW III *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, hrsg und übersetzt von K. Christ, B Decker, J Koch, H Fischer und A Zimmermann, 1936ff LW IV *Sermones*, hrsg und übersetzt von E Benz, B Decker und J Koch, 1956, 1987² LW V I *Collatio in Libros Sententiarum*, hrsg und übersetzt von J Koch • II *Quaestiones Parisienses*, hrsg und übersetzt von B Geyer • III *Sermo die b Augustini Parisius habitus*, hrsg

- und übersetzt von L. Sturlese. • IV. *Tractatus super Oratione Dominica*, hrsg. und übersetzt von E. Seeberg. • V. *Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus*, hrsg. und übersetzt von L. Sturlese. • VI. *Acta Echardiana. Prima pars. Acta et regesta vitam mag. Echardi illustrantia. Secunda pars. Processus contra mag. Echardum*, hrsg. und kommentiert von L. Sturlese. LW VI: *Indices in opera omnia magistri Echardi* [wordt voorbereid door L. Sturlese].
- Büttner, H. (ed.), *Meister Eckharts Schriften und Predigten*, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgeben von H. Büttner, Band I, Jena 1923.
- Jostes, F. (ed.), *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik*, hrsg. von F. Jostes, (Collectanea Friburgensia), Freiburg 1895, Neudruck mit einem Nachwort von K. Ruh, Berlin/New York 1972.
- Pfeiffer, F. (ed.), "Predigten und Sprüche deutscher Mystiker", in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 8, 1851, 209-258.
- , *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Band 2: *Meister Eckhart*, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1857, Aalen 1962.
- Quint, J. (ed.) *Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. und übersetzt von J. Quint, München 1955¹, Zürich 1979.
- Sievers, E. (ed.), "Predigten von Meister Eckhart", in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 15, 1872, 373-439.
- [Zie verder bij primaire literatuur A. Daniels; H. Denifle; O. Karrer; M.H. Laurent; G. Théry].

Primaire literatuur

- Albertus Magnus, *Commentarii in libros Sententiarum*, ed. Borgnet, Opera omnia 25-30, Parisiis 1893-1894.
- , *De intellectu et intelligibili*, ed. A. Borgnet, Opera omnia 9, Parisiis 1890.
- , *Summa theologiae*, ed. A. Borgnet, Opera omnia 31-33, Parisiis 1895.
- , *Super Dionysium De divinis nominibus*, primum edidit P. Simon, Opera omnia 37/1, Monasterii 1972.
- Aristoteles, *Opera*, ed. I. Becker, editio altera quam curavit O. Gignon, Berolini 1960.
- Aurelius Augustinus, *Confessionum libri XIII*, Opera, (Corpus Christianorum Series Latina 27), Turnholti 1981.
- , *De doctrina Christiana*, Opera IV,1, (Corpus Christianorum Series Latina 32), Turnholti 1962.
- , *De Trinitate*, Opera XVI,1-2, (Corpus Christianorum Series Latina 50), Turnholti 1968.
- , *Sermones*, Opera omnia V,1, (Patrologia Latina 38), Parisiis 1861.
- Bernardus van Clairvaux, *Sancti Bernardi opera*, ed. J. Leclercq en H.M. Rochais, (Editiones Cistercienses), Rome 1957vv.
- Bonaventura, [zie in deze lijst E. Wéber].
- Daniels, A. (ed.), *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, mit einem Geleitwort von C. Baeumker*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 23/5), Münster 1923.

- Denifle, H. (ed.), "Acten zum Prozesse Meister Eckeharts", in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2, hrsg. von H. Denifle und F. Ehrle, Berlin 1886, Graz 1956 (herdruk), 616-640.
- Denzinger, H. (ed.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen / Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, verbessert, erweitert und ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von H. Hoping herausgegeben von P. Hünemann, Freiburg im Breisgau/Basel/Rom/Wien 1991 (37e editie).
- Dionysiaca*, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage, I-II, Desclée de Brouwer et Cie 1937.
- Gnädinger, L. (ed.), Margareta Porete, *Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik*, aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von L. Gnädinger, Zürich 1987.
- Guarnieri, R. (ed.), "Il movimento del libero Spirito. testi e documenti", in: *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 4, 1965, 350-708 [bevat editie van Maragareta van Porete, *Le mirouer des simples ames anientes*].
- Johannes Tauler, [zie in deze lijst F. Vetter].
- Karrer, O., H. Piesch (ed.), *Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326*, Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen von O. Karrer und H. Piesch, (Deutscher Geist 1), Erfurt 1917.
- Laurent, M.H., "Autour du procès de Maître Eckhart. Les documents des Archives Vaticanes", in: *Divus Thomas* 39, Piacenza 1936, 331-348.
- Le Liber de causis*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par A. Pattin, uitgave van *Tijdschrift voor Filosofie*, Leuven [1966].
- Les auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*, Étude historique et édition critique, ed. J. Hamosse, (Philosophes Médiévaux 17), Louvain/Paris 1974.
- Margareta Porete, *Speculum simplicium animarum*, hrsg. von P. Verdeyen, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 69), Turnhout 1986.
- , [zie ook in deze lijst L. Gnädinger; R. Guarnieri].
- Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, Editio tertia, Grottaferrata/Rome 1981.
- Proclus, *Elementatio Theologica*, translata a Guillelmo de Morbecca, hrsg. von H. Boese, (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1/V), Leuven 1987.
- Théry, G. (ed.), "Édition critique des pièces relatives au proces d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest", in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 1, 1926, 129-268.
- Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, ed. Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis, Ottawa 1953.
- Vetter, F. (ed.), *Die predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, hrsg. von F. Vetter, (Deutsche Texte des Mittelalters 11), Berlin 1910.
- Wéber, E. (ed.), *Saint Bonaventure, Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, Paris 1985.

Secundaire literatuur

- Aertsen, J, "Ontology and Henology in Medieval Philosophy (Thomas Aquinas, Master Eckhart and Bertold von Moosburg)", in *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, ed E Bos and P Meijer, (Philosophia Antiqua 53), Leiden 1992, 120-140
- Albert, K, *Meister Eckharts These vom Sein Untersuchungen zur Metaphysik des Opus Tripartitum*, Saarbrücken 1976
- Baumgartner, H M, "Wandlungen der Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens", in *Rationalität Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, hrsg von L Scheffczyk, (Grenzfragen 16), München 1989, 167-203
- Blommesteijn, H, "Découverte de soi-même ou quête de Dieu l'itinéraire de soi en Dieu chez Maître Eckhart", in *Studies in spirituality*, 1, 1991, Kampen 1991, 75-95
- , "De ontdekking van het ware zelf in de mystiek", in *Speling* 37/3, 1985, 68-75
- Brandt, van den R, 'Die *Paradisus anime intelligentis*-Sammlung näher betrachtet', in *L'empreinte de la pensée Cultures et philosophies de l'Allemagne médiévale Sources, développement, diffusion Actes du Colloque de Strasbourg* 1989, ed A de Libera, (Quodlibet), Bergamo 1992, 181-195
- Degenhardt, I, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 3), Leiden 1967
- Denifle, H, "Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre", in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2, hrsg von H Denifle und F Ehrle, Berlin 1886, Graz 1956 (herdruk), 417-615
- Egerding, M, *Got bekennen Strukturen der Gotteserkenntnis bei Meister Eckhart Interpretation ausgewählter Predigten*, (Europäische Hochschulschriften, Reihe I, 810), Frankfurt am Main/Bern/New York 1984
- Fischer, H, *Meister Eckhart Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg/München 1974
- Flasch, K, *Das philosophische Denken im Mittelalter Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986
- , "Meister Eckhart und die 'Deutsche Mystik' Zur Kritik eines historiographischen Schemas", in *Die Philosophie im 14 und 15 Jahrhundert In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, hrsg von O Pluta, (Bochumer Studien zur Philosophie 10), Amsterdam 1988, 439-463
- , "Procedere ut imago Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Bertold von Moosburg", in *Abendlandische Mystik im Mittelalter*, Symposium Kloster Engelberg 1984, hrsg. von K Ruh, (Germanische Symposien Berichtsbande 7), Stuttgart 1986, 125-134
- Fournier, G, *Dit buchelin heizt ein paradis der fornuftigin sele Introduction à l'étude d'un sermonnaire allemand du XIV siècle*, Strasbourg 1989-1990
- Geyer, B, "Albertus und Meister Eckhart", in *Festschrift Josef Quint anlässlich seines 65 Geburtstages überreicht*, hrsg von H Moser, R Schutzzeichel und K Stackmann, Bonn 1964, 121-126
- Gilson, E, *Being and some philosophers*, Toronto 1952 (2e druk)

- , "L'âme raisonnable chez Albert le Grand", in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 18, 1943, 5-72
- Guthrie, W K C, *A History of Greek Philosophy, VI, Aristotle An Encounter*, Cambridge enz. 1981 (1e druk), 1990
- , *A History of Greek Philosophy, II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge enz 1965 (1e druk), 1978
- Haas, A, "Aktualität und Normativität Meister Eckharts", in *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, hrsg von H Sturnmann in Zusammenarbeit mit R Imbach, (Dokimion, Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 11), Freiburg/Schweiz 1992, 205-268
- Hasebrink, B, *Inizitative Rede bei Meister Eckhart Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt*, (Texte und Textgeschichte 32), Tübingen 1992
- Honemann, V, "Franke, Johannes", *Verfasserlexikon* (2^e editie), Band 2, Berlin/New York 1980, 800-802
- Imbach, R, 'Deus est intelligere' *Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in der Pariser Questionen Meister Eckharts*, (Studia Friburgensia 53), Freiburg 1976
- Kaeppli, T, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, volumen I, A-F, Rome 1970
- Kal, V, *On intuition and discursive reasoning in Aristotle*, (Philosophia Antiqua A Series of Studies on Ancient Philosophy 46), Leiden enz 1988
- Kaluza, Z, "Les questions parisiennes caractères et datation", in *Maître Eckhart à Paris Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Études, textes et traductions par E Zum Brunn, Z Kaluza, A de Libera, P Vignaux, E Wéber, (Bibliothèque de l'école des hautes études, Section des sciences religieuses 86), Paris 1984, 157-166
- Karrer, O, *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart*, (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 19), Würzburg 1928
- Klibansky, R, "Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance A Chapter in the History of Platonic Studies", oorspronkelijk verschenen in *Mediaeval and Renaissance Studies*, vol 1, no 2 (1943) Als herdruk verschenen in *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages / Plato's Parmenides in the Middle Ages*, London 1982, 1(281)-50(330)
- Koch, J, "Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts", in *Kleine Schriften*, I, (Storia e Letteratura 127), Rome 1973
- , "Meister Eckharts Weiterwirken im deutsch-niederländischen Raum im 14 und 15 Jahrhundert", in *La mystique Rhénane*, Paris 1963, 133-156
- Langer, O, "Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart", in *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposium Kloster Engelberg 1984, hrsg von K Ruh, (Germanische Symposien Berichtsbande 7), Stuttgart 1986, 17-32
- Largier, N, *Bibliographie zu Meister Eckhart*, (Dokimion, neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 9), Freiburg/Schweiz 1989
- , *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit Ein Aufriß des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 8), Bern enz. 1989
- Libera, de, A, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990

Bibliografie

- , *Introduction à la mystique Rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1984.
- (ed.), *Maître Eckhart, Sur l'humilité*, textes français et postface de Alain de Libera, Paris 1988.
- , zie Zum Brunn.
- Lossky, V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, (Études de philosophie médiévale 48), Paris 1960, 1973 (2e druk).
- Mansfeld, J. (ed.), *Die Vorsokratiker*, II, Stuttgart 1986.
- Mieth, D., *Die Einheit von via activa et contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens, (Studien zur Geschichte der katholische Moraltheologie 15), Regensburg 1969.
- , *Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns*, München 1982.
- Mieth, D., "Meister Eckhart: Authentische Erfahrung als Einheit von Denken, Sein und Leben", in: *Das "Einig Ein". Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, hrsg. von A. M. Haas und H. Stirnemann, (Dokimion, Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 6), Freiburg/Schweiz 1980, 11-61.
- Mieth, D., "Meister Eckharts Ethik und Sozialtheologie", in: *Zeitwende* 51, 180, 87-102.
- Mojsisch, B., "'Dynamik der Vernunft' bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart", in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposion Kloster Engelberg 1984, hrsg. von K. Ruh, (Germanische Symposien Berichtsbände 7), Stuttgart 1986, 135-144.
- , *Meister Eckhart. Analogie, Univoxität und Einheit*, Hamburg 1983.
- Owens, J., "Faith, ideas, illumination, and experience", in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge enz. 1982 (1e druk), 1990, 440-459.
- Pegis, A., *St. Thomas and the problem of the soul in the thirteenth century*, Toronto 1934.
- Preger, W., *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, II. Theil: *Aeltere und neuere Mystik in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts*. Heinrich Suso, Leipzig 1881.
- Quint, J., *Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts*, Bonn 1932.
- Rahner, H., "Die Gottesgeburt. Die lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen", *Sonderabdruck aus der Zeitschrift für katholische Theologie* 59, Innsbruck 1935, 333-418.
- Rosenberg, A., *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1933 (12e druk).
- Ruh, K., "Dionysius Areopagite im deutschen Predigtwerk Meister Eckharts", in: *Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch* 13, 1987, 207-223.
- , *Meister Eckhart. Theologe/Prediker/Mystiker*, München 1985, 1989².
- , "Meister Eckhart", *Verfasserlexikon* (2^e editie), Band 2, Berlin/New York 1979, 327-348.
- , "Paradisus anime intelligentis ('Paradis der fornuftigen sele')", *Verfasserlexikon* (2^e editie), Band 7, Berlin/New York 1989, 298-303.
- Schneider, Th., *Die intellektuelle Wortschatz Meister Eckharts*, (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Deutsche Philologie, 1), Berlin 1935.

- Seppänen, L., "Albrecht von Treffurt", *Verfasserlexikon* (2^e editie), Band 1, Berlin/New York 1978, 207.
- , "Bruder Erbe", *Verfasserlexikon* (2^e editie), Band 2, Berlin/New York 1980, 571-572.
- , "Giselher (Gisilher) von Slatheim", *Verfasserlexikon* (2^e editie), Band 3, Berlin/New York 1981, 46-47.
- , "Hane de Karmeliet", *Verfasserlexikon* (2^e editie), Band 3, Berlin/New York 1981, 429-431.
- , "Helwic von Germar", *Verfasserlexikon* (2^e editie), Band 3, Berlin/New York 1981, 980-981.
- , *Meister Eckeharts Konzeption der Sprachbedeutung. Sprachliche Welterschöpfung und Tiefenstruktur in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik?*, (Hermæa, Germanistische Forschungen, Neue Folge, 51), Tübingen 1985.
- , *Studien zur Terminologie des Paradisus anime intelligentis, Beiträge zur Erforschung der Sprache der mittelhochdeutschen Mystik und Scholastik*, (Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki 27), Helsinki 1964.
- Steer, G., "Der Prozeß Meister Eckharts und die Folgen", *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, im Auftrage der Görres-Gesellschaft, hrsg. von H. Künisch u.a., (Neue Folge 27), Berlin 1986, 47-64.
- , "Geistliches Prosa", in: *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*, begründet von H. de Boor und R. Newald. Band III: *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter*, 2. Teil: *Reimgedichte, Drama, Prosa*, hrsg. von I. Glier, München 1987, 306-370.
- , *Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache*, München 1966.
- , "Zur Authentizität der deutschen Predigten Meister Eckharts", in: *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, hrsg. von H. Stirnimann in Zusammenarbeit mit R. Imbach, (Dokimion, Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 11), Freiburg/Schweiz 1992, 127-168.
- Sturlese, L., "Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts", in: *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, (Miscellanea Mediaevalia 20), Berlin/New York 1989, 192-211.
- , *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, (Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi, Beiheft 3), Hamburg 1984.
- , "Homo divinus. Der Prokloskommentar Bertolds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartischen Zeit", in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposium Kloster Engelberg 1984, hrsg. von K. Ruh, (Germanische Symposien Berichtsbände 7), Stuttgart 1986, 145-161.
- Suárez-Nani, T., "Philosophie- und theologiehistorische Interpretation der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze", in: *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, hrsg. von H. Stirnimann in Zusammenarbeit mit R. Imbach, (Dokimion, Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 11), Freiburg/Schweiz 1992, 31-96.
- Tobin, F., *Meister Eckhart: Thought and Language*, Philadelphia 1986.

Bibliografie

- Trusen, W., *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, (Rechts- und Staatwissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge, Heft 54), Paderborn enz. 1988.
- Wackernagel, W., *Ymage denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris 1991.
- Waldschütz, E., *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, Wien 1989.
- , *Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate*, (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 71), Bonn 1978.
- Wéber, E., "Eckhart et l'ontothéologisme: histoire et conditions d'une rupture", in: *Maître Eckhart in Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Études, textes et traductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber, (Bibliothèque de l'école des hautes études, Section des sciences religieuses 86), Paris 1984, 13-83.
- , "Maître Eckhart et la grande tradition théologique", in: *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, hrsg. von H. Stirnimann in Zusammenarbeit mit R. Imbach, (Dokimion, Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 11), Freiburg/Schweiz 1992, 97-125.
- Welte, B., "Der mystische Weg des Meisters Eckhart und sein spekulativer Hintergrund", in: *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, hrsg. von U. Kern, München/Mainz 1980, 97-102.
- Wolz-Gottwald, E., *Meister Eckhart und die klassischen Upanishaden*, (Unipress, Reihe Philosophie, 2) Würzburg 1984.
- Zuchold, H., *Des Nikolaus von Landau Sermones als Quelle für die Predigt Meister Eckharts und seines Kreises*, (Hermaca 2), Halle 1905.
- Zum Brunn, E., "Dieu n'est pas être", in: *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Études, textes et traductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber, (Bibliothèque de l'école des hautes études, Section des sciences religieuses 86), Paris 1984, 84-108.
- , "La doctrine albertienne en eckhartienne de l'homme d'après quelques textes des "sermons Allemands", in: *Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32, 1985, 137-143.
- , en A. de Libera (preface de M.D. Chenu), *Maître Eckhart. Métaphysique du verbe et théologie négative*, (Bibliothèque des archives de philosophie, nouvelle série, 42), Paris 1984.

INDEX VAN NAMEN EN PLAATSEN

- Aertsen, J., 60n.
 Al-Farabi, 13.
 Albert van Milaan, 5n.
 Albert, K., 59n.
 Albertus Magnus, 6, 10, 14&n-15, 17&n,
 34&n, 46&n-47n, 48&n-50&n, 64n, 86n,
 177&n-179&n, 183, 184.
 Albrecht van Treffurt, 22&n, 26, 32&n,
 36&n, 39&n, 40.
 Alcher van Clairvaux, 68n.
 Alexander van Aphrodisias, 13.
 Alexander van Hales, 179.
 Anaxagoras, 11&n-12.
 Anonymus, 21, 22, 40.
 Anselmus, 161&n-162n.
 Aristoteles, 11n-12&n, 13&n-14, 16n, 46n-
 47n, 81n, 105n, 114n, 118n, 127n.
 Augustinus, 7, 13&n, 15&n-16, 19, 24, 34,
 36, 51&n, 56n, 66, 68n, 76&n-77&n, 80-
 81n, 85&n-86n, 91&n, 95n, 121&n,
 131&n-132&n, 142&n, 156n, 163n-164n,
 177&n-178&n.
 Averroes, 13.
 Avicenna, 13, 47n, 118n.
 Avignon, 3n-4, 5, 10.
 Baeumker, C., 2n.
 Barrevoetse leesmeester, 21&n, 23.
 Baumgartner, H.M., 11&n.
 Benz, E., 8n.
 Berengarius van Landora, 9.
 Bernardus van Clairvaux, 16, 34, 36&n,
 63&n, 141&n-142&n, 152n, 166.
 Bertold van Moosburg, 14, 27n, 33n, 60n.
 Blommestijn, H., 156n-157n.
 Boese, H., 14n.
 Bonaventura, 179n.
 Boor, H. de, 27n.
 Borgnet, A., 48n, 86n, 179n.
 Bos, E.P., 60n.
 Brandt, R. van den, 7n, 176n.
 Braunschweig, 7.
 Broeder Kraft, 42.
 Bruder Erbe, 22&n, 38&n-39n.
 Brugge, 6n.
 Büttner, H., 187&n.
 Cicero, 55n.
 Clemens IV, 9n.
 Colmar, 10.
 Daniels, A., 2n, 9n.
 Decker, B., 8n.
 Degenhardt, I, 1, 186&n-187&n, 188n.
 Democritus, 12n.
 Denifle, H., 4n-5n, 190&n.
 Denzinger, H., 4n-5n, 28n.
 Dietrich von Freiberg, 6&n, 14, 33n, 59n,
 109n.
 Dionysius (pseudo-), 15-16, 23n, 34-35&n,
 36&n, 42&n, 52n, 104n, 136&n-137,
 156&n, 171, 179n, 184&n-185n.
 Dortmund, 7.
 Eckhart Rube, 22&n, 26-27n, 35, 39&n-
 40&n, 41, 144&n-145.
 Egerding, M., 53n.
 Ehrle, F., 4, 190n.
 Elizabeth van Thüringen, 69&n, 130, 158,
 166, 168, 186, 190.
 Erfurt, 5-6&n, 7, 9, 19, 25-26, 29, 39-40, 42-
 43, 176, 182, 186.
 Fischer, H., 11n.
 Flasch, K., 13n-14n, 33&n.
 Florentius van Utrecht, 22&n, 26-27n, 38-
 39n.
 Fournier, G., 26&n-27n, 28n, 41.
 Geyer, B., 7n, 177n.
 Gilson, E., 46n-47n, 60n.
 Gisilher van Slatheim, 22&n-23&n, 26, 36n,
 40-41&n, 42&n.
 Gliern, I., 27n.
 Gnädigern, L., 10n.
 Gonsalvus Hispanus, 7, 122.
 Gotha, 3-4n.
 Grabmann, M., 15n.
 Gregorius van Nyssa, 75n.
 Groningen, 7.
 Guarnieri, R., 10n.
 Guthrie, W.K.C., 11n-12n, 13n.
 Haas, A., 16n, 24n, 59n.

Index

- Halberstadt, 7.
Halle, 7.
Hamburg, 7, 21&n.
Hamesse, J., 12n.
Hane de Karmeliet, 21&n, 26&n-27n, 30, 35&n, 37-38&n.
Hasebrink, B., 30n.
Helwic van Germar, 22&n, 26-27&n, 37&n-38&n.
Hendrik II van Virnebrug, 5&n.
Hendrik Suso, 1n, 29n
Herman van Loveia, 22&n, 26-27n, 40-41&n.
Herman van Minden, 9n.
Herman van Summo, 5&n.
Hocheim, 4n.
Honemann, V., 26n, 37&n.
Hoping, H., 4n.
Hünemann, P., 4n.
Imbach, R., 3n, 60n-61n.
Innocentius III, 38n.
Johannes Franke, 22&n, 26&n-27n, 35, 37&n, 40n.
Johannes Tauler, 24n, 38n.
Johannes Voge, 26.
Johannes XXII, 3n-4&n, 25, 27.
Jostes, F., 66n, 68n, 135n, 143n, 165n.
Kaeppli, Th., 40&n.
Kal, V., 13n.
Kaluza, Z., 7n-8n.
Karrer, O., 189n.
Kenny, A., 12n.
Kern, U., 11n.
Keulen, 2&n, 4-6, 10&n, 14, 25-26, 27&n, 164, 185n.
Klibansky, R., 12n, 61n.
Kobusch, Th., 16n.
Koch, J., 4n-5&n, 6n-8n, 10n, 28n.
Kraft van Boyberg, 27n, 104n.
Kretzmann, N., 12n.
Kunisch, H., 28n.
Langer, O., 45n-46n, 131&n.
Largier, N., 59n.
Laurent, M.H., 5n.
Leclercq, J., 63n.
Libera, A. de, 7n, 14n-15n, 17&n, 25n, 47n, 71n, 85&n, 119n, 123n, 164&n, 176n.
Lossky, V., 170n.
Machiavelli, 13n.
Mainz, 21, 27n.
Mansfeld, J., 11n.
Margareta van Forete, 10&n.
Matthäus von Finstingen, 10.
Maximus, 75n.
Meijer, P., 60n.
Meister Eckhart, 1&n-11&n, 12-13, 14&n-16&n, 17-21, 22&n-24&n, 25, 26&n-31&n, 32, 33&n-34&n, 35, 36&n, 37, 38&n-40&n, 41, 42&n-43&n, 45&n, 46&n, 47n, 48-51, 52&n-53&n, 55n, 56&n-57, 58-59&n, 60&n-61&n, 62, 64, 68-70, 71&n, 73-74&n, 75&n-76, 77&n-78, 79&n, 83-87, 91-93, 96, 103n-104n, 105-106n, 107n-108, 109n, 110-111, 115, 116&n-117&n, 118-124, 127, 129&n-130n, 131&n, 132, 136-137, 139-141, 142&n, 144-146, 149-150, 152, 156&n-157n, 158, 161-162n, 164&n, 166-168, 170&n-171, 172-173, 175-176, 177&n, 178-180, 182-183, 184&n-187&n, 188-189&n, 190.
Metz, 6.
Michalski, K., 33n.
Mieth, D., 16&n, 24n, 52n.
Minden, 7.
Mojsisch, B., 60n, 79n, 109n.
Moser, H., 177n.
Neurenberg, 182-183.
Newald, R., 27n.
Nicolaas van Landau, 27&n.
Norden, 7.
Origenes, 56n, 75&n-76, 77.
Owens, J., 12n.
Oxford, 1n, 21&n, 27n, 104n.
Parijs, 5-6, 7&n, 9-10, 36, 43, 64, 74&n, 78, 108, 122&n, 164&n, 175-176, 178, 184-185n, 188-189.
Parmenides, 12n.
Pattin, A., 13n, 68n.
Paulus, 51&n-52, 55n-56&n, 58n, 77n, 79n, 82-83n, 127n, 152, 172.

- Pegis, A., 46n.
 Petrus de Estate, 5n.
 Petrus Lombardus, 6, 179&n.
 Pfeiffer, F., 1&n, 74n, 98n, 104n-105n,
 116&n-117n, 147n, 184&n-185.
 Philoponus, 13.
 Piacenza, 7.
 Pinborg, J., 12n.
 Plato, 12&n-13, 14, 46n-47n.
 Plotinus, 13-14.
 Pluta, O., 33n.
 Preger, W., 1&n, 29&n-30&n, 31, 37&n,
 39&n, 41&n-42n.
 Proclus, 12n-13n, 14, 60n.
 Quint, J., 1&n-2n, 6n, 63n, 68n, 71n, 75&n,
 100n, 130n, 134n, 162n, 177n, 185&n,
 186&n.
 Rahner, H., 38n, 75&n-76&n, 77n.
 Reinerius Frisco, 5n.
 Rochais, H.M., 63n.
 Rosenberg, A, 187&n.
 Rostock, 7.
 Ruh, K., 2n, 4n-5n, 7&n-8&n, 9n-10&n, 16n,
 19, 21-22n, 23&n, 25&n-26n, 27&n,
 30&n, 33n, 35&n, 42&n-43&n, 45n, 60n,
 74&n, 101, 109n, 129n, 136n, 175, 184n-
 185n, 188-189n.
 Scheffczyk, L., 11n.
 Schneider, Th., 31&n.
 Schöne, A., 45n.
 Schopenhauer, A., 187&n.
 Schützeichel, R., 177n.
 Scotus Eriugena, 75n.
 Seehausen, 7.
 Seneca, 55n.
 Seppänen, L., 25&n-26n, 30&n-34&n, 36&n,
 38&n, 39n, 41&n-42, 73n.
 Sievers, E., 1n, 21&n, 29&n, 31.
 Simon, P., 50n.
 Simplicius, 13.
 Soest, 2n.
 Sophonius, 13.
 Stackmann, K., 177n.
 Steer, G., 1, 27&n-28&n, 30&n, 40n-41n,
 175, 176n.
 Stimimann, H., 3n, 16n.
 Straatsburg, 2, 5, 7&n, 9, 42, 176n, 182,
 185&n-186.
 Strauch, Ph., 1&n-2n, 21&n, 25n-26n, 104n,
 134n, 139n, 182n, 185&n.
 Sturlese, L., 2n, 6n, 7n, 10n, 26-27n, 29n,
 164n, 177n-178n.
 Suárez-Nani, T., 3n, 5n.
 Tambach, 3-4n.
 Themistius, 13.
 Theophrastus, 13.
 Théry, G., 2n, 9n, 29n.
 Thomas van Apolda, 22&n, 26, 30, 32n,
 38&n.
 Thomas van Aquino, 7-8, 14-15, 24&n-25,
 30-31, 33n-34, 35-36, 39n-40, 41&n-42,
 46n-47n, 48-49, 60n, 74, 90n, 179n.
 Thüringen, 6.
 Tobin, F., 30n.
 Toulouse, 7.
 Trusen, W., 3n-4n, 5&n-6&n, 8n-9n.
 Unterlinden (klooster), 10
 Vetter, F., 38n.
 Vignaux, P., 7n.
 Wackernagel, W., 16n, 133n.
 Waldschütz, E., 59n, 131&n.
 Wéber, E.H., 7n, 15n, 36n, 39n, 142n, 179n.
 Welte, B., 11&n, 16n.
 Wenen, 185n.
 Wilhelm van Nidecke, 4, 5n.
 Willem van Moerbeke, 12n, 14n.
 Willem van Parijs, 10n.
 Wolz-Gottwald, E., 172n
 Zimmermann, A., 2n.
 Zuchold, H., 27n.
 Zum Brunn, E., 7n, 47n, 61&n-62&n.

**GOTTEMPFÄNGLICHKEIT UND 'FORNUFTIKEIT'.
DIE ECKHARTPREDIGTEN AUS DER SAMMLUNG
*PARADISUS ANIME INTELLIGENTIS***

Die 31 mittelhochdeutschen Eckhartpredigten aus der dominikanischen Predigtsammlung *Paradisus anime intelligentis* - vermutlich zusammengestellt in den dreißiger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts - bilden den Ausgangspunkt dieser Studie. Zentrales Thema ist die Gottempfänglichkeit. Gottempfänglichkeit und *fornuftikeit* sind eng mit einander verbunden: der Mensch ist im Prinzip durch seine *fornuftikeit*, das heißt, durch die geistige Substanz der Seele, aufgrund dessen diese als *fornuftige* Seele angesehen werden kann, gottempfänglich. Die Idee der *fornuftikeit* der Seele, die *fornuftige* Art des Menschen, liegt jeder Beschreibung der Gottempfänglichkeit zugrunde. Zu dieser allgemeinen Idee finden wir in den Eckhartpredigten auch einen mehr spezifischen, variierten Gebrauch des Begriffes *fornuftikeit* (siehe Kapitel IV). Indem wir uns konzentrieren auf Eckharts Beschreibung der Gottempfänglichkeit, erhalten wir Einsicht in den Variationenreichtum der Predigten. Eckhart geht Gleiches in ähnlicher, und doch immer wieder anderer Weise an. Wir versuchen, seinen Gedanken zu folgen. Dies ist nur möglich, wenn wir eine immer wiederkehrende, fundamentale Struktur in Eckharts Predigten aufzeigen und beschreiben: den Bruch zwischen gottempfänglich und nicht-gottempfänglich.

Für die Beschreibung der Erscheinungsformen und Strukturen der Gottempfänglichkeit in den Kapiteln IV und V wird in Kapitel III eine anthropologische Basis erarbeitet. Die übrigen Kapitel, namentlich die Kapitel II und VI, bieten Historisches. Wir gehen dort unter anderen Fragen zur Entstehungszeit der Predigten aus der *Paradisus*-Sammlung nach.

In der Einleitung unserer Studie (Kapitel I) wird auf das Leben und Werk Meister Eckharts und auf die Tradition, in der er stand, eingegangen. Auch wird dort hervorgehoben, daß der *Paradisus anime intelligentis* eine zeitgenössische Sammlung darstellt. Im Gegensatz zu den Predigten der *Deutschen Werke* handelt es sich hier nicht um eine von der heutigen Eck-

hartforschung erstellte Sammlung, sondern um eine authentische Auswahl des 14. Jahrhunderts.

Augenfällig ist, daß der Meister Eckhart der *Paradisus*-Sammlung, anders als der der ersten Predigten der *Deutschen Werke* (1-16b), nicht von einer unerschaffenen und unerschaffbaren Kraft in der Seele spricht. Diese dem Eckhart zugeschriebene, ketzerei-verdächtige Idee erscheint in den ersten Predigten der *Deutschen Werke* zweimal, fehlt aber in der *Paradisus*-Sammlung. Die Predigten der *Paradisus*-Sammlung erscheinen so weniger radikal, weniger 'ketzerisch', als der Anfang der *Deutschen Werke*.

Die Redaktion der Sammlung *Paradisus anime intelligentis* ist wahrscheinlich im ersten Dezennium nach der Erscheinung der Bulle *In agro dominico* des Johannes XXII anzusetzen. Diese Bulle verurteilt weder Eckhart persönlich, noch seine Lehre (Trusen). Es werden aber gewisse - Eckhart zugeschriebene - Aussagen als 'gefährlich' eingestuft. Eckharts Ansichten erschienen vor allem im Hinblick auf die Seelsorge kritisch. Desungeachtet wurde, kurz nach der Verurteilung, die Predigtsammlung *Paradisus anime intelligentis* zusammengestellt und im Kreise der Dominikaner, Eckharts Ordensbrüder, redigiert.

Im Kapitel II stehen die Sammlung *Paradisus anime intelligentis* als solche und ihre Autoren im Zentrum. Die Überschrift *Paradisus anime intelligentis* oder *Paradis der fornuftigen sele* verweist auf die bekannte Dominikanerlehre, die bei der Gotteserkenntnis dem Intellekt eine Vorrangstellung vor dem Willen einräumt. Trotz der Wichtigkeit dieser Doktrin darf die Sammlung nicht mit ihr gleichgestellt werden: das Themenspektrum ist wesentlich breiter.

Die *Paradisus*-Sammlung besteht aus zwei Teilen: die *Sermones de tempore* (Predigten 1-31, der Einteilung des Kirchenjahres folgend) und die *Sermones de sanctis* (Predigten 32-64, entsprechend den Festtagen der Heiligen). Außer Meister Eckhart sind dreizehn andere Autoren mit ihren Predigten vertreten: zehn Dominikaner, ein Karmeliter, ein 'barfuzzin lese-meistir', ein Anonymus.

Wo, wann, und zu welchem Zweck die Sammlung redigiert wurde und für welches Publikum sie gedacht war, ist noch nicht endgültig entschieden. Vorläufig kommen als Redaktionsorte Erfurt oder Köln in Frage. Wahrscheinlich sind viele der Eckhartpredigten in Erfurt entstanden. Redakteure und Kopisten der Sammlung werden Sturlese zufolge eher unter den Kölner Eckhardianern vermutet (§ 3), und mit Steer nehmen wir an, daß die Sammlung vor 1340 zusammengestellt wurde. Die Sammlung hatte ein

doppeltes Ziel: (1) sie war eine Ehrenerweisung an Eckhart, und (2) das Zeugnis einer sehr spezifischen, dominikanischen Predigtperiode (Ruh: Erinnerungsbuch). Was den Leserkreis anbetrifft: Es läßt sich vermuten, daß die Sammlung als Studienmaterial für dominikanische Ordensbrüder benutzt wurde (Steer). Da die Sammlung infolgedessen 'im Hause' blieb, verstieß ihre Veröffentlichung nicht direkt gegen die Intention der päpstlichen Bulle, welche, wie gesagt, vor allem eine Maßnahme im Hinblick auf die Seelsorge war. Etwaige verdächtige Subtilia in den Eckhartpredigten stellten demnach keine Gefahr für die 'Herzen der Einfachen' dar. Nun ist es so, wie bereits angedeutet, daß die Eckhartpredigten der *Paradisus*-Sammlung wenig 'Verdächtiges' enthalten. Das fast vollständige Fehlen von Sätzen aus der päpstlichen Bulle und aus der *Rechtfertigungsschrift* läßt sich durch mehrere Faktoren erklären. Der zumeist auf der Hand liegende Grund ist der, daß es sich hier um ein gängiges Angebot von Predigten Eckharts handelt. Die päpstliche Bulle, die *Rechtfertigungsschrift*, wie auch die Reihenfolge der Predigten in den *Deutschen Werken* erwecken den Anschein, als wäre Eckhart ein Denker, der immer nur 'verdächtige' Aussagen machte. Dem widerspricht jedoch der Inhalt der Eckhartpredigten aus der *Paradisus*-Sammlung. Diese Predigten spiegeln nicht das Bild eines Eckharts wider, der fortwährend 'ketzerische' Sätze äußert, sondern eines Eckharts, der sich in einer Reihe vielgestaltiger Predigten fast ohne 'verdächtige' Anklänge behauptet. Womöglich sind wir hier einen Schritt näher an den historischen Eckhart herangekommen.

Was die anderen Autoren der *Paradisus*-Sammlung angeht: Sie sind nicht in erster Linie als Erklärer und Übersetzer von Thomas von Aquin zu betrachten (gegen Seppänen). Die Auffassung Pregers (bereits aus dem Jahre 1881), daß die meisten der Autoren Anhänger Eckharts sind, entspricht wohl eher der historischen Wirklichkeit als die von Seppänen, der zu stark zwischen scholastischen und mystischen Predigten trennt. Obwohl es das Verdienst Seppäns ist, daß er die Wirkung des Thomas in der *Paradisus*-Sammlung aufgedeckt hat, hat er dennoch ein irreführendes Interpretationsmodell benutzt. Indem er Eckhart nur als Mystiker betrachtete, hat er ihn aus seiner 'faktischen Umgebung' herausgelöst, um eine von Kurt Flasch in einem anderen Zusammenhang benutzte Terminologie aufzugreifen, und damit eine 'Einsamkeit und Innerlichkeit' suggeriert, die mit dem 'historischen Eckhart wenig zu tun' hat. Ein solches Vorgehen ist eine der 'ärgsten methodologischen Verwüstungen' (Flasch), wenn es um Eckhart geht. Die Autoren der *Paradisus*-Sammlung stimmen inhaltlich miteinander viel stärker überein, als Seppänen es glaubhaft machen will.

Mindestens die Hälfte der Ordensbrüder Eckharts zeigt sich mehr oder weniger mit dem Denken des Meisters verwandt.

Was die Entstehungszeit der Eckhartpredigten aus der *Paradisus*-Sammlung anbetrifft: Im Gegensatz zu Kurt Ruh sind wir nicht der Meinung, daß die Mehrzahl der Predigten zwischen 1303 und 1311 in Erfurt entstanden ist, sonder daß die einzelnen Predigten einer breiteren Zeitspanne entstammen (siehe Kapitel VI). Ruh gibt neben dem Argument, daß die Sammlung als ganze und auch die Sprache (obwohl es sich um eine Abschrift handelt) auf Erfurt verweisen, noch einen weiteren Grund dafür, daß die einzelnen Predigten 1303-1311 in Erfurt entstanden sind (er schließt jedoch nicht aus, daß die eine oder andere Predigt einer späteren Zeit entstammen könnte). Er meint nämlich, daß nur in den Eckhartpredigten der *Paradisus*-Sammlung die spezifische Ausarbeitung der Vorrangstellung des Intellekts, wie Eckhart sie 1302/03 in Paris vorgetragen hat, vertreten ist. Ruh betrachtet die Sammlung gerne im Lichte der *Quaestiones Parisienses* und sieht die Predigt 33 *Quasi stella matutina* als Schlüsselpredigt der Sammlung an, da in ihr alle Aspekte der *Quaestiones Parisienses* wiederzufinden sind. Nun ist es so, daß die in der Forschung so berühmt gewordene Predigt 33 in der Tat alle Elemente der *Quaestiones Parisienses* enthält, aber das läßt sich von den übrigen Eckhartpredigten nicht ohne weiteres sagen. Nur bei einem Drittel der übrigen Predigten kann vielleicht ein gewisser Vorrang des Intellekts festgestellt werden, jedoch sind die diesbezüglichen Formulierungen derart allgemein oder werden so relativiert, daß sie für die Datierung gar keinen Anhaltspunkt bieten. Darüber hinaus findet sich der Vorrang des Intellekts auch in früheren und späteren Texten Eckharts. Wenn es nun tatsächlich so ist, daß viele der Eckhartpredigten in Erfurt entstanden sind (wie es von der Forschung allgemein angenommen wurde und auch noch wird), dann muß auch Eckharts Erfurter Periode von 1294 bis 1298, die Zeit in der er Prior des Erfurter Dominikanerklosters war, als Entstehungszeit der Eckhartpredigten der *Paradisus*-Sammlung ernsthaft in Betracht gezogen werden (siehe Kapitel VI).

Kapitel III erarbeitet das anthropologische Fundament für die Gottempfänglichkeit, wie sie in den nachfolgenden Kapiteln IV und V beschrieben wird. Es ist hier von einem metaphysisch-anthropologischen Pfeiler (Einfluß des Albertus Magnus, die menschliche Seele als geistige Substanz, die *erste lütirkeit* der Seele) und von einem ethisch-anthropologischen Pfeiler (die Paulinische Lehre des 'alten' und 'neuen' Menschen) die Rede. Es wird dargelegt, daß die mögliche Zerrissenheit des Menschen - in der

Reinheit oder aber in der Dunkelheit zu verweilen - nicht auf einen Dualismus, sondern auf die doppelte Möglichkeit des Menschen hinweist, sich Gott zuzuwenden, oder sich von ihm abzuwenden. Ist der Mensch von seinem Ursprung entfernt (ist er der 'alte' Mensch und fällt er nicht mit der *ersten lütirkeit* zusammen), so ist er sich selbst entfremdet. Ist er jedoch nah bei seinem Ursprung (der neue Mensch, der mit der *ersten lütirkeit* zusammenfällt), so gibt es keine Selbstentfremdung, und er lebt in der Einheit (mit Gott).

Obwohl Eckhart den Begriff 'Geschöpf' (*crêature*) gelegentlich auch positiv verwendet, hat dieser Begriff in seinen Werken vorwiegend eine negative Bedeutung und ist verbunden mit Zeit, Sünde und Tod. Das Geschöpfliche ist dunkel und im Grunde ein Nichts.

Die Beziehung Gott-Geschöpf wird von Eckhart verschiedentlich zum Ausdruck gebracht. Diese Unterschiede sind nicht die Folge einer grundsätzlichen Änderung im Denken Eckharts, sondern hängen mit einem Perspektivenwechsel zusammen. Es geht Eckhart immer darum, die menschliche Unvollkommenheit der Erhabenheit Gottes gegenüberzustellen. Man kann mit E. Zum Brunn drei Phasen oder Textserien unterscheiden: die Phase, die durch die *Collatio in Libros Sententiarum* und *Die Rede der Unterscheidung* gekennzeichnet ist (1293 bis 1302), die Phase der *Quaestiones Parisienses* (1302/03 bis 1311), und schließlich die Phase, in der die Exodusmetaphysik des *Opus Tripartitum* eine wichtige Rolle spielt (nach 1311). Die zweite Phase - die der *Quaestiones Parisienses*, in der Gott in erster Instanz als *intellectus/intelligere* und als Fundament des *esse* und *ens* hervorgehoben wird - hat als wichtigstes Kennzeichen die Lehre, daß Sein/Seiendes (*esse/ens*) sich in erster Linie auf die Beschränktheit der Geschöpfe bezieht. Diese Gleichstellung (Sein/Seiendes = Geschöpf) ist sicherlich nicht als kennzeichnend für die Eckhartpredigten der *Paradisus*-Sammlung anzusehen. Diese Feststellung macht die Hypothese, daß die Eckhartpredigten der *Paradisus*-Sammlung vorwiegend der zweiten Phase entstammen, sehr unwahrscheinlich.

Im Kapitel IV, Gottempfänglichkeit und *fornuftikeit*, zeigt sich, daß der Begriff *fornuftikeit* nicht immer die reine Essenz der Seele oder den Ort, wo die Seele gottempfänglich ist, bedeutet. Um die verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffes herauszuarbeiten (er wird gelegentlich mit *forstentnisse* gleichgesetzt, aber auch diesem Begriff unter- oder übergeordnet), benutzen wir ein erkenntnis-theoretisches Modell, das wir der *Paradisus*-predigt 51 *Dimissa turba ascendit* entnehmen. Dieses Modell bringt eine erkenntnis-

theoretische Zäsur zum Ausdruck, und zwar die Grenze zwischen zwei verschiedenen Arten der geistigen Erkenntnis. Die untere Weise der geistigen Erkenntnis bedarf zum Erkennen noch Bilder und Gleichnisse und beruht als solche auf der sinnlichen Erkenntnis. Die obere Weise der geistigen Erkenntnis hingegen hat keine Bilder und Gleichnisse mehr nötig; sie ist ohne Bilder. Durch sie kann Gott erkannt werden. Die Seele ist also erst dann gottempfänglich, wenn sie ohne Bilder und Gleichnisse ist, wenn sie den Bereich des Denkens, das in der Vielfalt des Sinnlichen verstrickt ist, überschreitet (*übergein*). Der Augenblick des Durchbruches scheint also genau der Moment zu sein, wo das äußere Erkennen aufhört und die (zweite) innerliche Erkenntnis ansetzt. Diese Zäsur zwischen zwei Arten der geistigen Erkenntnis - äußerlich/innerlich, außen/innen, unten/oben, Mann/Frau - findet sich strukturell in Eckharts Werken wieder. Indem wir diese Zäsur, das Moment der menschlichen Gottempfänglichkeit, herausarbeiten, tritt die Vielfalt der Eckhartpredigten der *Paradisus*-Sammlung zutage. Im vierten Kapitel werden die verschiedenen Funktionen des Begriffs *fornuftikeit* (*forstentnisse*) im Hinblick auf diese Zäsur oder diesen Durchbruch herausgearbeitet. Der Begriff *fornuftikeit* wird verschiedentlich verwendet. Er wird benutzt (1) um das rationale Vermögen der Seele, das Bilder und Gleichnisse braucht, anzudeuten, er steht (2) für die noch suchende *fornuftikeit*, oder (3) für die nicht-mehr-suchende *fornuftikeit*, die eins ist mit der reinen Essenz der Seele. *Fornuftikeit* und *forstentnisse* beziehen sich auf die Essenz der Seele, die *erste lûtirkeit*, aus der die Vermögen herausströmen. Sie können aber auch auf das vernünftige Seelenvermögen, das zuerst aus der Essenz der Seele herausströmt, verweisen. Es kommt auch vor, daß sich in einer und derselben Predigt *fornuftikeit* auf die Essenz der Seele (die *erste lûtirkeit*) und *forstentnisse* auf das ausgeströmte Seelenvermögen bezieht, oder umgekehrt. Ein derartiger, begrifflicher Unterschied impliziert, daß das geistige Erkennen, ehe es zu der Reinheit durchbricht, ein Erkennen der *forstentnisse* und nach dem Durchbruch ein Erkennen der *fornuftikeit* (mit geeinten Kräften der Seele) ist, oder umgekehrt.

Die Verschiebungen in bezug auf die Begriffe *fornuftikeit* und *forstentnisse* zeigen, daß den *Paradisus*predigten nicht nur eine ganz spezifische Intellektlehre zugrunde liegt. Ein Beispiel ist der Kontrast zwischen der Aktivität und der Passivität des menschlichen Intellekts in den Predigten 21 und 24 einerseits und Predigt 42 andererseits. Die Arten der Gottempfänglichkeit sind verschieden. Gottempfänglichkeit kann eine Folge der 'nach oben gerichteten' *fornuftikeit* (der tätigen *fornuftikeit*, des Mannes) sein,

aber auch der 'leeren' *fornuftikeit* (der 'lidenden' *fornuftikeit*, der Witwe, die alles verlassen hat). Der Ort der wirklichen Gottempfänglichkeit aber wird nicht immer mit dem Begriff *fornuftikeit* oder *forstentnisse* angedeutet. Die Gottempfänglichkeit oder der Durchbruch kann oberhalb/nach der *fornuftikeit* liegen. Auch in der Vorrangsfrage (Intellekt-Wille) wird die Kraft der *fornuftikeit* sowohl relativiert wie auch profiliert. Ein sehr wichtiges Element der Frage nach der Gottempfänglichkeit und *fornuftikeit* ist die Gnade: nur durch sie findet der Durchbruch statt. Die Zäsur ist letztendlich eine Scheide zwischen Natur und Übernatur, zwischen natürlichem und gnadenhaftem Erkennen.

Im Kapitel V verwenden wir das Bild vom 'Land der Ungleichheit' als Metapher für die menschliche Nicht-Bereitschaft oder Nicht-Empfänglichkeit für das Göttliche (vergleiche die niedrigere geistige Erkenntnisweise). Erst dann wird der Mensch gottempfänglich (die obere geistige Erkenntnisweise), wenn er sich nicht länger in der Ungleichheit verbirgt. Die Zäsur ist hier zwischen Ungleichheit und Gleichheit: Wo Gott die Gleichheit und den Ort in der Seele findet, gibt er sich zu erkennen und kann er ohne Bilder erkannt werden.

Die Eckhartpredigten der *Paradisus*-Sammlung weisen ein differenziertes Bild auf, wo es um die Voraussetzungen für die Gottempfänglichkeit geht, und sind, wie gesagt, mehr als nur Variationen auf das Thema (den Begriff) der *fornuftikeit*. So heben wir die Predigten hervor, die die Beschränktheit - das Maß - des menschlichen Erkennens und die Kraft der menschlichen Liebe thematisieren: Das Erkennen stößt an seine Grenze, die Liebe - die Gnade - zieht die Seele über sich selbst hinaus. Auffallend ist auch die positive Rolle der einenden Liebe. Hieran anschließend untersuchen wir die Predigten, die die Gottempfänglichkeit ausdrücklich mit Hilfe der trinitarischen Seelenstruktur beschreiben. Daß Gott und Mensch füreinander da sind, zeigt sich unter anderem in der Weise, wie die göttliche Gnade und die trinitarische Struktur der Seele aufeinander abgestimmt sind: durch Glaube, Hoffnung und Liebe finden Erkennen, Streben und Wille ihre Vollendung und diese trinitarische Dynamik bringt die Seele dorthin, wohin sie selbst aus eigener Kraft nicht kommen kann.

In vielen Predigten ist der ethische Blickpunkt auffallend. Der Begriff der Empfänglichkeit ist mit dem Leer-Sein des Kreatürlichen und der *persona* verbunden. Nur rein-, makellos-, gestorben-, gut-, demütig-, arm-, ergeben-, einfach-sein und soweit bringen den Menschen aus dem 'Lande der Ungleichheit'. Diese ethisch-ontologischen Voraussetzungen werden oft mit

Hilfe eines Frauenbildes zum Ausdruck gebracht. Die Frauenbilder verweisen auf den gottempfänglichen Zustand der Seele: sie ist bereit, wie die 'lidende' *fornuftikeit*, von Gott geschwängert zu werden.

Der Durchbruch geschieht dort, wo sich das Herz - das Zentrum - des Menschen befindet. Das Herz (oft auch zu verstehen als 'Gemüt') ist nur dann gottempfänglich, wenn es alle 'Hindernisse' überschritten (*ubergein*) und das 'Land der Ungleichheit' verlassen hat.

Der Durchbruch ist ein 'Wechselweises', wobei der sich hergebende Mensch hervorgehoben wird. Insofern der Mensch sich hergibt, ist er aktiv. Insofern er gottempfänglich ist, ist er passiv. Der Weg zum Durchbruch erfordert die menschliche Tätigkeit. Der Durchbruch selbst ist eine göttliche Aktivität: Dort wo der Mensch sich selbst nicht mehr findet, findet er Gott.

Im Kapitel VI wird auf die Entstehungszeit der einzelnen Eckhartpredigten der *Paradisus*-Sammlung eingegangen. Die festgestellten Differenzen in den Predigten sind kein direkter Beweis dafür, daß die Predigten einer breiten Zeitspanne entstammen, legen solches aber dennoch sehr nahe. Unsere These ist, daß sich in der *Paradisus*-Sammlung Predigten des jungen (vor den *Quaestiones Parisienses*) und des alten Eckharts (nach 1311) befinden, da sich in einer Anzahl der Predigten starke Übereinstimmungen mit in diesen beiden Phasen datierten Werken Eckharts aufweisen lassen. Das haben wir an Hand der *Paradisus*predigt 15 *Sedebat Ihesus docens* (wahrscheinlich eine frühe Predigt, siehe § 2) und Predigt 55 *Nisi granum frumenti* (wohl eine spätere Predigt, siehe § 3) gezeigt. Vor allem die Tatsache, daß sich in der Sammlung eine Predigt des 'jungen' Eckharts befindet, in der der Einfluß des Albertus Magnus klar hervortritt, wirft ein neues Licht auf die Sammlung. Obwohl wir in bezug auf die Entstehungszeiten der einzelnen *Paradisus*predigten nur ganz grobe Zuweisungen machen können, geben wir in § 4 einige begründete Hinweise. So legen wir unter anderem dar, daß Predigt 59 *Homo quidam erat* aufgrund von mehreren inhaltlichen Übereinstimmungen mit Predigt 15 wohl einer frühen Periode entstammen muß, und daß auch die Predigten 8 (*Post dies octo*), 10 (*Angelus domini apparuit*) und 49 (*Sancti per fidem*) als frühe Predigten zu betrachten sind.

Durch ihre Verschiedenheit werfen die Eckhartpredigten der *Paradisus*-Sammlung ein neues Licht auf den historischen Meister. Sie differenzieren seine Lehre von der Gottempfänglichkeit und der *fornuftikeit*. Diese Lehre in allen ihren Aspekten herauszuarbeiten, war das Ziel unserer Studie.

CURRICULUM VITAE

Ria van den Brandt, geboren op 8 april 1960 te Essen (België), studeerde filosofie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen. Kandidaatsexamen filosofie in 1983, doctoraalexamen (*cum laude*) in 1985. In 1986 behaalde ze haar diploma Middeleeuwse Studies aan de Katholieke Universiteit te Leuven. Van 1987 tot 1991 was zij als assistente-in-opleiding werkzaam aan de Faculteit der Wijsbegeerte te Nijmegen en verbleef zij voor langere tijd aan de Universiteit van Tübingen (Abteilung für philosophische Grundfragen der Theologie), en Parijs (École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses). Naast haar onderzoekswerkzaamheden liep ze in 1991 een stage als geestelijk verzorgster in een psychiatrisch ziekenhuis en publiceerde ze de dichtbundel 'Pimpelpaarsen'. Van augustus 1991 tot september 1992 was ze als tijdelijk docente en onderzoekster werkzaam aan de Nijmeegse Faculteit der Wijsbegeerte en verbleef ze als gastonderzoekster aan het Sonderforschungsbereich 226, 'Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter' in Eichstätt. Ook was ze in 1992 een half jaar Honorary Fellow aan het Institute for Research in the Humanities van de Universiteit van Wisconsin, Madison, USA. Momenteel is ze wederom tijdelijk verbonden aan de Nijmeegse Faculteit der Wijsbegeerte en verzorgt onderwijs op het terrein van de Geschiedenis van de Middeleeuwse Filosofie.

ISBN 90 - 70419 - 33 - 5
